

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

18

GÜZ 2004

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

- Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SÜİFD), hakemli bir dergi olup, yılda iki defa (Bahar/Güz) yayınlanır.
- Dergide telif, tercüme, makale, araştırma notu, tebliğ ve konferans metinleri, Kongre, Sempozyum, Panel vb. tanıtımları, kitap, tez değerlendirmesi, literatür incelemeleri, sadeleştirme, bilimsel röportajlar, çağdaş ve geçmiş ilim adamlarının hayatı ve eserleriyle tanıtım vb. yazılar yayımlanır.
- SÜİFD, tüm araştırmacılara açık olup bilimsel ölçütlere ve yayın ilkelerine uygun her çalışma dergide yayımlanır.
- Yayımlanacak yazılar 12 punto Times 1,5 satır aralığı standartlığıyla (resim, şekil, harita vb. ekler dahil) 30 sayfayı geçmemelidir. Bir yazarın aynı sayıda toplam sayfa sayısı 30'u geçmeyecek şekilde en fazla 2 makalesi yayınlanabilir. Hakemli çalışmaların dışındakiler (tanıtımlar, bilimsel röportajlar, otobiyografiler vb.) buna dahil değildir.
- Makalelerin 100–150 kelime arası özeti ve bu özetin iki dilde (Arp+İng., Fr., Alm., vd.) çevirisi; yabancı dilde yazılan makalenin ise Türkçe + Arp. çevirisi verilir. Arapça bir makalenin Türkçe + herhangi bir dilde özeti verilmelidir. Makale başlıklarının ise İngilizce çevirisi yapılır.
- Yazılar (tercümeler orijinal metinleriyle birlikte) üç nüsha halinde editöre teslim edilir. bunlardan ikisinde yazarı tanıtan isim ve akademik unvan yer almaz.
- Makaleler en az iki hakemin incelemesinden geçtikten sonra yayımlanır.
- Yazıların bilimsel, hukuki ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
- Her sayının hakemleri o sayıda yer alır.
- SÜİFD'de yayınlanan yazıların sorumluluğu yazarına aittir.

İletişim Adresi
Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
42090 Meram/KONYA
Tel-Fax: 0332.323 82 50-51 / 323 82 54
e-posta: ilahiyatdergisi@selcuk.edu.tr

ISSN: 1300 – 5057

baskı sebat ofset matbaacılık 0 332 342 01 53

İÇİNDEKİLER

7 PLATON'UN DİN ANLAYIŞI
PLATO'S UNDERSTANDING OF RELIGION
Hüsameddin ERDEM

17 H.1002/ M.1594 TARİHLİ BİR VAKIF DEFTERİNE GÖRE EDİRNE'DEKİ SULTAN II. MURÂD CÂMİİ VE İMÂRETİ EVKÂFI
THE MOSQUE OF SULTAN MURAD II AND THE AWQAF OF IMARAT AT THE PROVINCE OF EDIRNE IN THE WAQF DAFTAR (REGISTER) DATED 1002 A.H. /1594 A.D.
Bayram ÜREKLİ –Doğan YÖRÜK

41 KUR'ÂN MEÂLLERİNDE GÖZARDI EDİLEN BAZI ANLAMA KARİNELERİNİN TESPİTİ VE YAPILAN ÖNERİLER
DETERMINATION OF SOME NEGLECTED PRINCIPLES OF INTERPRETATION IN THE TRANSLATIONS OF THE QUR'AN AND THE SUGGESTIONS.
Muhammed Fatih KESLER

55 BERTRAND RUSSELL'IN İSLÂM KÜLTÜRÜ, MEDENİYETİ VE FELSEFESİNE YAKLAŞIMI
THE APPROACH OF BERTRAND RUSSELL'S TO THE CULTURE, CIVILISATION AND PHILOSOPHY OF ISLAM
Bayram DALKILIÇ

91 DÜNYA MÜZELERİNDEKİ AZERBAYCAN HALILARINDAN BAZI ÖRNEKLER
CARPETS OF AZERBAIJAN IN MUSEUMS OF WORLD Abstract
Mustafa YILDIRIM

115 İLK DÖNEM İSLAM SİYÂSÎ TARİHİ'NİN ŞEKİLLENMESİNDE HORASAN BÖLGESİNİN YERİ VE ÖNEMİ
THE HORASAN REGION AND ITS IMPORTANCE IN THE SHAPING OF EARLY ISLAMIC POLITICAL HISTORY
M.Bahaüddin VAROL

137 ANGLİKANİZM ÖNCESİ İNGİLTERE VE ANGLİKANİZMİN DOĞUŞU
ENGLAND BEFORE ANGLICANISM AND THE RISE OF ANGLICANISM
Mehmet ŞAHİN

155 ÖMER RIZA DOĞRUL'UN MİSYONERLİĞE DAİR İKİ MAKALESİ ÜZERİNE
ON TWO ARTICLES ABOUT MISSIONARY ACTIVITIES BY ÖMER RIZA DOGRUL
Sami BAYBAL

175 KUDÂME B. CA'FER'E GÖRE ŞİİR TEMALARI VE ŞİİR ANLAMLARINDA AHLÂK SORUNU
POETİC THEMES AND MORAL VIRTUES IN THE POETİC MEANİNGS ACCORDING TO QUDAMA B JA'FAR
Halim ÖZNURHAN

191 BEHÇET NECATİGİL'İN ŞİİRLERİNDE ALLAH VE DİN
IN BEHCET NECATIGIL'S POETRIES ALLAH AND RELIGION
İbrahim DEMİRCİ

201 İNSAN İSİMLERİ HAKKINDA BİR ARAŞTIRMA
AN INVESTIGATION ABOUT THE NAMES OF HUMANS.
Nedâ el-Hüseynî CÂBİR Çev: Ahmet YILMAZ

207 AZTEKLER VE MAYALAR
THE AZTECS AND MAYAS
Geoffrey PARRINDER
Çev: Galip ATASAĞUN

223 KİTAPLAR, TEZLER VE BİLİMSEL ETKİNLİKLER

279 İLİM YOLUNDA…
DURMUŞ ALİ KAYAPINAR

BU SAYININ HAKEMLERİ

Prof.Dr. Şerafeddin GÖLCÜK (Selçuk Üniversitesi)
Prof.Dr. Mehmet AYDIN (Selçuk Üniversitesi)
Prof.Dr. İsmet KAYAOĞLU (Selçuk Üniversitesi)
Prof.Dr. Hüsamettin ERDEM (Selçuk Üniversitesi)
Prof.Dr. Murteza KORLAELÇİ (Ankara Üniversitesi)
Prof.Dr. Süleyman TOPRAK (Selçuk Üniversitesi)
Prof.Dr. Recep KILIÇ (Ankara Üniversitesi)
Prof.Dr. Mehmet ÖZ (Hacettepe Üniversitesi)
Prof.Dr. Yusuf IŞICIK (Selçuk Üniversitesi)
Prof.Dr. Mevlüt GÜNGÖR (Ankara Üniversitesi)
Prof.Dr. Ahmet SEVGİ (Selçuk Üniversitesi)
Prof.Dr. Ahmet GÜÇ (Uludağ Üniversitesi)
Prof.Dr. Mahmut AYDIN (19 Mayıs Üniversitesi)
Prof.Dr. İsmail ÖZTÜRK (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Prof.Dr. Harun GÜNGÖR (Erciyes Üniversitesi)
Prof.Dr. İsmail Hakkı SEZER (Selçuk Üniversitesi)
Prof.Dr. Halil İbrahim ŞENER (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Prof.Dr. Mustafa ERDEM (Ankara Üniversitesi)
Prof.Dr. Mehmet TEKİN (Selçuk Üniversitesi)
Prof.Dr. Ahmet Turan YÜKSEL (Selçuk Üniversitesi)
Prof.Dr. İbrahim SARIÇAM (Ankara Üniversitesi
Doç.Dr. Mustafa KÖYLÜ (19 Mayıs Üniversitesi)
Doç.Dr. Cem ZORLU (Selçuk Üniversitesi)
Yrd.Doç.Dr. Adem ŞAHİN (Selçuk Üniversitesi)
Yrd.Doç.Dr.Ahmet ÇAYCI (Selçuk Üniversitesi)

PLATON'UN DİN ANLAYIŞI

Hüsameddin ERDEM
Prof.Dr., S.Ü.İlahiyat Fakültesi
Din Felsefesi Öğretim Üyesi

İnsanın bazı vazgeçilmezleri vardır. Bunlardan birisi de dindir. Her insan, olumlu ya da olumsuz bir şekilde din ile ilgilenmektedir. Zira insan hayatı, din ile olan ilişkisine göre şekillenmekte ve bir anlam kazanmaktadır.

Yine düşünce tarihinde hemen hemen her düşünür sistemi içinde din ve Tanrı'ya yer vermek zorunda kalmıştır. Bu düşünürlerden birisi de hiç şüphesiz ki Platon'dur. Platon din ile ilgili görüşlerini özellikle *"Euthyphron"* ile *"Nomoi (Yasalar)"* adlı diyaloglarında ortaya koymaya çalışmıştır. Birinci diyalogda, kutsal olanın bir ideaya göre olup olmadığı, bu ideaya bakarak değişik durumlarda ona uygun olan ve ondan ayrılan şeyin belirlenip belirlenemeyeceğini, dini, dindarlığı, dine uygun davranış ve bu davranışların dine uygunluğunu nereden aldığı vb. sorunlar tartışılırken, *Yasalar*'da ise, din adına insanın Tanrı'ya ve tanrılara karşı görevlerinden, toplum hayatında dinin önemi ve özellikle X. Kitapta dinsizliğin nedenlerinden ve zararlarından, dinsizliğe karşı çözüm yolları ve uygulanacak yasalardan, verilecek cezalardan söz eder.

a. Platon'da Genel Olarak Din, Dindarlık ve Dinin Önemi:

Platon dini, ahlâkın korunması ve varlığını devam ettirmesi için bir ön şart olarak düşünür. Bu bağlamda gerek tanrıların konumu, gerekse evrenin yapısı ile ilgili ahlâkta göreliliğe neden olan görüşleri reddeder. Tanrıların var olduğunu, sonsuz ahlâk ölçülerinin bekçileri olduğunu ileri sürer. Ona göre devlet dininin: "Tanrı vardır", "Tanrı bizim mutluluğumuzla ilgilidir" ve "Suçlarımızı bağışlamak için kurban ve dualarla kandırılamazlar" gibi üç esası vardır.[1]

Zaman zaman din ile tanrıları birbirinden ayıran Platon, dine ayrı bir önem ve yer vermekte, onu evrensel bir ilke olarak görüp "doğruluk" ile ilişkilendirmekte ve doğruluğun bir parçası saymaktadır.[2] Buna karşılık, *Yasalar* diyalogunda ise, 'dindarlık'ın öne çıkarıldığı görülür. Bu oluşum ve gelişim süreci, Platon'un yaşıyla doğru orantılı olarak, dinin lehine doğru bir gelişme gösterir.

[1] Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 885 d, s. 366; 907 b, s. 397: Şentuna Candan, Babür Saffet, *Yasalar (Platon) Giriş*, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, s. 31.

[2] Platon, *Euthyphron*, çev. P. Nail Boratav, İkinci baskı, İstanbul, 1958, 12 a, d, e, s. 26.

Din ile iyilik idesi arasında yakın bir ilişki kuran Platon, dini idealara götüren bir yol olarak da nitelendirir. Çünkü Tanrı idealara bakarak, onları örnek alarak varlıkları meydana getirmiştir. Bu varlıklar bir çeşit Tanrı'nın düşüncesinden pay almış; ruh, tanrısal akılla birlikte evreni meydana getirmiştir. Platon burada, Tanrı ile evrensel ruhu özdeş saymış, bununla da dini özdeş kılmıştır. Sonuçta Tanrı canlı olan ve varolan her şeye de nüfûz etmiştir.[3] Daimonlar ve yer tanrılarıyla dini tam olarak özdeş saymayan Platon, hayatın ve her şeyin nedeni olan ruhu din ile özdeş saymakta ve dini var kılan bir neden olarak görmektedir.

Platon'un dini tanrılardan daha üstün tutmasının nedeni, Yunan mitolojisine göre tanrıların bazı insanlar gibi ahlâk-dışı davranışlar sergilemesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü bu tanrılar kavga ederler, hırsızlık yaparlar, zina ederler, adam öldürürler, haksız ve hukuksuz davranışlarda bulunabilirlerdi. Halbuki din, bütün varlığın, hatta tanrıların bile tâbi olduğu bir yasa, her şeyin nedeni, iyiye ve iyiliğe götüren evrensel bir ilkedir. Bu ilkenin alt-yapısını ise akıl oluşturur. Çünkü "ruh bütün araçları kullanarak ve tanrısal akılla işbirliği içinde, aslında kendisi de Tanrı olduğu için, her şeyi doğru ve mutlu kılar; fakat akılsızlıkla birleşirse, her şey bunun tersi olur;"[4] yani akılsızlık bilgisizliğe, bilgisizlik de yok oluşa götürür. Bu ise en büyük kötülük ve dinin özüne yabancılaşmadır.

Platon'un Euthyphron, diyalogunda dini belirleme ve onun evrenselliğini ortaya koyma noktasında bazı temel kavramları tartışır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, onun esas amacı ahlâkı korumak ve temellendirmek olduğu için, ilk sorgulamaya çalıştığı sorun da hangi eylemlerin dine uygun ve hangilerinin aykırı olduğunu belirlemektir. Burada yapılmak istenen şey, dine uygun olan ile aykırı olanı belirlemektir. Bu bağlamda dine uygun eylem "hep kendisinin aynı, öte yandan da dine aykırı olan bir şey, dine uygun olan her şeyin tersi, ama kendisinin aynı"[5]dır. Meselâ bir cinayet işleyen, kutsal bir eşyayı çalan, bir kötülükte bulunan ana, baba kim olursa olsun düşünmeksizin onun hakkında takibatta bulunmak dine uygun bir eylemdir; bulunmamak ise dine aykırı olur.[6]

"Dine uygunluk" sorunu tartışılırken, Euthyphron, "dine uygun olanı" tanrıların hoşuna giden olarak nitelendirmektedir. Tabiî ki tanrıların hoşuna gitmeyenler de dine aykırıdır.[7] Aynı şekilde, "tanrıların hoşuna giden şey, dine uygun şey, tanrıların beğendiği insan da dinli insandır; tanrıların nefret ettiği şey dine aykırı, tanrıların sevmediği insan da dinsizdir…"[8] Platon, bu anlayıştan hareketle, tanrılardan her birinin iyi ve haklı gördüğü şeyi, aynı zamanda sevdiğini, kötü ve haksız gördüklerinden de nefret ettiğini, ancak tanrılar arasında neyin sevilip, neyin nef-

[3] Bkz. Platon, *Yasalar*, 896 a, b, s. 381-382¸ 899 b, 900 d, 903 c, e, 904 d, 905 e, s. 385-395.
[4] Platon, *Yasalar*, 897 b, s. 382.
[5] Platon, *Euthyphron*, 5 e, s. 9-10.
[6] Platon, *Euthyphron*, 6 e, s. 10.
[7] Platon, *Euthyphron*, 7 a, s.12.
[8] Platon, a.g.e. 7 a, s. 13.

ret edilmesi gerektiği hususunda ise ortak bir yargı ve anlaşmanın da söz konusu olmadığını belirtir. Zira bazı şeyler tanrılarca hem sevilen, hem de nefret edilen şeydir. Dolayısıyla, tanrılarca sevilme noktasında bir şey hem dine uygun, hem de dine aykırı olabilmektedir.[9] Böylesi bir ikilemden kurtulabilmek için ise "dine uygun olanı" şöyle bir sorgulama ile temellendirmeye çalışmaktadır: "Bütün tanrıların hoş gördükleri şey dine uygun, hoş görmedikleri ise dine aykırı; kiminin hoş gördüğü, kiminin hoş görmediği şey ise ne dine uygun, ne de dine aykırı; yahut hem dine uygun, hem dine aykırıdır."[10]

Platon'un din ile tanrılar arasındaki ilişkiyi sorgulama bağlamında ele aldığı temel sorulardan birisi de şudur: Acaba "dine uygun olan şeyi tanrılar, dine uygun olduğu için mi hoş görürler, yoksa bu, tanrılar hoş gördükleri için mi dine uygundur?"[11] Platon bu soruya şöyle cevap vermektedir: "Bir şey, 'görülen şey' olduğu için görülmüyor; bunun tam tersine olarak görüldüğü için 'görülen şey'dir; bir şey, 'taşınan şey' olduğu için taşınmıyor, biri onu taşıdığı içindir ki 'taşınan şey'dir. Yine bir şey, 'var olan bir şeydir' diye var değildir; tersine o şey, var olduğu için, 'var olan bir şeydir'."[12] Buna göre bir şey, dine uygun olduğu için tanrılarca sevilmiştir; yoksa tanrılarca sevildiği için dine uygun değildir. Zira dinin dayandığı tek idea, kutsallığın modeli, tanrıların üzerinde bir şeydir. Bu diyalogunda Platon bunun mahiyetini çözemez ama, en azından ona ait bir arazı; yani kutsallığın tanrılar tarafından sevildiğini belirler.

Demek oluyor ki, Platon'a göre, tanrıların hoşuna giden şey, dine uygun şey değildir; dine uygun olan şey de tam olarak tanrıların hoşuna giden şey değildir; bunlar ayrı ayrı şeylerdir. Çünkü dine uygun olan şey, dine uygunluğu sebebiyle tanrılarca sevilir; yoksa sevildiği için dine uygun değildir.[13] Burada Platon, tanrıların hoşlandığı şey ile, dine uygun olan şeyi ayırmaktadır; hatta bunları birbirine karşıt olarak görmektedir. Bunun nedeni, tanrıların hoşuna giden şey, kutsal şey olamaz; çünkü tanrılar da çoğu insanlar gibi aralarında anlaşamamaktadır.[14]

Dine uygun olan ile uygun olmayanı birbirinden ayırmaya çalışan Platon, dine uygunlukla doğruluk arasındaki ilişkiyi de sorgulamakta, bu bağlamda şu soruları sorarak sorgulamasına başlamaktadır: "Dine uygun olan her şey muhakkak doğru mudur?" Ayrıca "Her doğru olan şey dine uygun mudur?" "Dine uygun olan şeyler hep doğrudur da, doğru olan şeylerin hepsi dine uygun olmayıp, bir kaçı uygundur da, gerisi değildir diyebilir miyiz? Acaba doğrunun bulunduğu her yerde dine uygunluk var da, doğruluğun bulunduğu her yer de dine uygunluk yok mu?" Bütün bu soruların sonunda Platon, "dine uygunluk"u doğrunun bir parçası

[9] Bkz. Platon, a.g.e. 7 e, 8 a, s.15.
[10] Platon, a.g.e. 9 d, e, s. 19.
[11] Platon, a.g.e. 10 a, s. 20.
[12] Platon, a.g.e. 10 b, d, s. 20-21.
[13] Platon, a.g.e. 10 e, 11 a, s. 22.
[14] Bkz. Platon, a.g.e. 7 b, s. 13, 8 a, s. 15.

olarak görür. Buradan "dine uygunluk"un doğrunun hangi parçası olduğunu sorgulamaya çalışır. Sonuçta doğrunun iki parçasından biri dine uygun parçasıdır ki, bu tanrılara borçlu olduğumuz yanı, diğeri ise insanlarla ilgili olan yanıdır.[15] Görüldüğü gibi Platon, doğruluğun dine uygun yanını tanrılarla ilişkilendirmektedir.

Platon, dine uygunluk noktasında, 'dindarlık'ın ne olduğunu da sorgulamaktadır. O, önce dindarlığı Tanrı'ya saygı, tanrılara bakmak olarak temellendirir.[16] Ona göre her bakımın amacı birdir; o da, bakılanın iyiliği ve faydasına olandır. Dindarlık da tanrılara bakmak olduğuna göre, bu bakış tanrıların gerek dua, gerek kurbanlar sunarak hoşlanacakları işleri yapmak ve söylemek, dine uygun şeylerdir.[17] Buna göre dindarlık, tanrılardan istemek ve tanrılara verme sanatıdır. Yani tanrılarla insanlar arasında karşılıklı alış-veriş sanatı demek oluyor.

Bütün bu tartışmaları sonunda Platon, *Euthyphron*'da "dine uygun olanı" tam olarak ortaya koymuş değildir. Ancak *Yasalar* diyalogunda "Dine uygun olan nedir?"in cevabına ulaşmış olmalı ki, din ile ilgili her şeyi açıklamaya çalışmakta, hatta kendisini bu alanda tek ve rakipsiz görmektedir. Yine *Euthyphron* diyalogunda din tanrılardan ayrı ve daha üstün, evrensel görülürken, *Yasalar* diyalogunda din ile Tanrı arasındaki ayırım ortadan kalkmaktadır. Bunun en belirgin nedeni, Platon'un yaşlandıkça dindarlaşması ve Tanrı'ya daha çok bağlanması, felsefe ve dinî birikimine dayanarak kendi düşüncelerine uygun, akla ters düşmeyecek bir din ve Tanrı düşüncesini oluşturmaya çalışmasıdır. Çünkü o, *Yasalar* diyalogunda dini, akıl, adalet ve ölçülülük ile bir tutarken, gençlik diyaloglarında ise dini, doğrunun bir parçası olarak görmekteydi.

Toplumun bir arada oluşu ve insanca yaşayışını sürdürebilmesi için Platon'a göre dinin büyük bir önemi vardır. İnsanlar dinden uzaklaştıkça, toplumda bir kopma ve çözülme meydana gelir. Bu nedenle Platon, geleneksel dinler ve dinsel uygulamaları özendirir; fakat çeşitli ibadet, dua ve tapınmalar devlet tapınaklarında yapılır; kişilere özel tapınaklar yasaklanmıştır. Çünkü özel tapınaklar yanlış inançları, din ile ilgisi olmayan birtakım kimselerin dua ve kurbanlarla tanrıları etkileyebileceği inancını yaygınlaştırabilir.[18]

Daha önce de belirttiğimiz gibi Platon'un en büyük ideali, toplum içindeki birlik ve bütünlüğü sağlamaktır. Bunun en uygun yolu olarak da Platon dini görür. Onun ideal devlet anlayışındaki amacı da budur. İyinin, kemalin, mutluluğun hakim olduğu bir devlet nasıl olabilir? Ona göre, bu devletin bir yasa devleti olması gerekir; toplumun tamamını mutlu kılacak yasa da ancak aklın ürünü olabilir. Ona göre, akıl (nous) ile yasa (nomos) arasında etimolojik olarak yakın bir ilişki vardır.[19] Ayrıca yasa koyucu, doğru, güzel ve iyinin mahiyetini kavramış biri olmalıdır

[15] Platon, a.g.e. 12 d, e, s. 25-26.
[16] Platon, a.g.e. 13 b, s. 27.
[17] Platon, a.g.e. 14 b, s. 30.
[18] Bkz. Platon, *Yasalar*, 909 d, e, s. 400; 910 c, d, s. 401.
[19] Platon, a.g.e. 714 a, s. 162, 957 c, s. 455.

ki böylesi bir kimse de ancak filozof olabilir. Felsefe, Tanrı'ya benzemek olduğuna göre, filozof da Tanrı'ya benzemek için çalışan kimse demektir; bunun yolu da dinden geçer. Böylece Platon, devlet ve toplumun düzenini sağlamak için iyi idesinin hâkim olduğu bir insanüstü yasalar bütünü aramaktadır. Ona göre, bu yasalar, aklın ürünüdür ve doğa ile özdeştir. Akılla, doğa ile özdeş olmak da din ile özdeş olmak demektir.

Platon'un din anlayışı sadece teoride kalan ve hayallere dayanan bir fanteziden ibaret değildir. O, dinin gereklerinin yerine getirilmesinden yana; çünkü din, doğrunun hizmetinde olan, düzeni sağlayan, haklıya hakkını vermeyi, bütün bu işlerde sürekliliği amaçlayan kurallar ve buyruklar içerir. Platon Euthyphron'un ağzından bunu: "Katil olduğunu bildiğin halde, onunla beraber yaşar, takibatta bulunarak dinin gereğini yerine getirmezsen, sen de katil kadar kirlenmiş olursun"[20] sözleriyle açıklığa kavuşturur. Bu kurallar o kadar kesindir ki, katil isterse babası, en yakın akrabası olsun, yine dinin gereğinin, buyruklarının yerine getirilmesi gerekir. Zira haksızlığın cezalandırılması gerektiğini tanrılar da, insanlar da kabul ederler; buradaki ihtilâf sadece suçlunun kim olduğu, hangi suçu işlediği, ne zaman işlediği üzerinde olur.[21] Hiç kimse işlenen suçun cezasız kalmasını istemediği gibi, kimseye haksızlık yapılmasını da istemez.

Din, insanlığın faydası için olduğundan, dince emredilen her çeşit dua, kurban ve adaklar tanrılar için bir fayda sağlamaz; bunlar sadece bir saygı ifadesi içindir. Bu faziletli işler dindarlığın bir nişanesidir. Çünkü Platon'a göre din ile fazilet aynı şeydir. Dinin olduğu yerde akıl, adalet ve ölçülülük hâkim olur. Dinsizlik, akılsızlık, bilgisizlik, zulüm ve aşırılık ise toplumların dağılmasına, huzurun bozulmasına ve yok olmasına neden olur.[22] İşte din burada kendisini gösterir ve nasıl davranılması gerektiğini ortaya koyar. Aklı başında bir insan, böyle konulmuş bu düzen karşısında ne yapmalı, ne düşünmeli, neden kaçınmalı bunu araştırmalıdır. Burada yapılacak iş Platon'a göre Tanrı'yı izlemek, onu takip edip onun yolundan gitmektir. Yani hangi eylem Tanrı'nın hoşuna gider ve ona uyar… Bizim için her şeyin ölçüsü, insan değil, daha çok Tanrı'dır. Öyleyse onunla dost olacak kişinin, olabildiğince ona benzemesi zorunludur ve bu temellendirmeye göre içimizden ölçülü olanı, kendine benzediği için Tanrı sever, ölçülü olmayan ise Tanrı'ya benzemez, ona düşmandır ve adaletsizdir; öteki şeyler de aynı uslamlama ile böyledir. Bunun sonucunda, hepsinin içinde en güzel ve en doğru saydığım şu düşünce ortaya çıkar: İyi insan için kurban kesmek, her zaman dua, adak ve her türlü tapınma ile tanrılara yakın olmak, mutlu bir yaşam için en güzel, en iyi ve en etkili yoldur, ayrıca ona özellikle yakışan da budur; kötü insan için ise doğal olarak bunların tersi. Çünkü kötü insanın ruhu kirlidir, iyi insan ise temizdir; iyi bir adamın ya da Tanrı'nın kirli ellerden armağan alması da doğru değildir. O halde,

[20] Platon, *Euthyphron*, 4 b, s. 17.
[21] Platon, a.g.e. 8 d, e, s. 17.
[22] Bkz. Platon, *Yasalar*, 688 d, e, s. 127; 697 b, s. 138; 705 b, s. 150; 713 e, 714 a, b, c, s.161-162.

tanrılara gösterilen onca çaba, dinsizler için boşuna, dindarlar için ise son derece yerindedir. Demek ki nişan almamız gereken hedef de budur.[23]

b. Dinin Hakikati ve Menşei:

Her şeyin bir hakikati ve menşei olduğu gibi, Platon'a göre, dinin de bir hakikati, menşei vardır. Bunu anlamın tek yolu ise "her şey zıddı ile kâimdir" ilkesinden hareket etmektir. Çünkü dinin, dindarlığın zıddı, dinsizliktir. Platon'un ifadesiyle, "… dine aykırı bir şey, dine uygun olan her şeyin tersi, ama kendi kendisinin aynı"[24] olandır.

Platon, *Euthyphron* diyalogunda dinin özünü araştırmakta, bu öze ulaşınca da dinin kaynağını bulmuş olacağına inanmaktadır. Platon sözü edilen diyalogunda dinin kaynağının – o dönemde söz konusu olan- tanrılar olamayacağını, çünkü bu tanrıların bile dinin uygun görmediği bazı eylemleri gerçekleştirdiğini, bazı haklı ile haksız, iyi ile kötü, güzel ile çirkin gibi değerler üzerinde anlaşıp uzlaşamadıklarını belirtir.[25] Buradan dinsel olanın ancak bir uzlaşma sonucu ortaya çıktığı gibi bir anlayışa gidilmek istense bile, bunun böyle olmadığı ortadadır. Hatta bu, diyalogda şu şekilde dile getirilir: "Dine uygun şey, bütün tanrıların hoş gördükleri şeydir; bunun tersine bütün tanrıların hoş görmedikleri şey, dine aykırı şeydir."[26] Bu ifadelerden her ne kadar tanrılar dinin belirleyicisiymiş gibi görünse bile, aksine daimonların ve yer tanrılarının nasıl hareket etmeleri gerektiğini belirleyenin din olduğu görülür. Bunu Platon şöyle dile getirir: Bir şey, "dine uygun olduğu için tanrılarca sevilmiştir; yoksa tanrılarca sevildiği için dine uygun değildir."[27] Demek ki "dine uygunluk yasası"nın tanrılar karşısında bir üstünlüğü ve bağımsızlığı bulunmaktadır. Platon, *Yasalar* diyalogunda zaman zaman yukarıda sözü edilen tanrılardan söz eder; zaman zaman da Tanrı'dan, Tanrı'nın kılavuzluğundan söz eder. Bu bağlamda tanrısal bir düzenden ve devlet düzeninden de söz eder. O, her türlü düzenin temeline de "erdem"i koyar. Yiğitlik, ölçülülük, adalet ve aklı başındalık gibi bu erdemlerin hepsinin aslında tek bir erdem olduğunu ve "erdem" gibi bir adla adlandırıldığını vurgular.[28] Platon'a göre bütün erdemlerin kaynağı iyi ideasıdır. İyi ideası hem erdemlerin kaynağı, evrenin düzeninin kaynağı, din de evrenin yasası olduğuna göre, dinin de kaynağı iyi ideasıdır. İyi ideası her şeyin nedenidir; çünkü o – Platon'ca kabul edilen Tanrı'ya ait oluşu açısından- tanrısal olandır; bu anlamda din de tanrısaldır. Yine tekrar belirtelim ki, bu tanrısallık, Platon'un sıkça kullandığı "tanrılarla ilgili olan" tanrısallık değil, Sokrates'in

[23] Platon, *Yasalar*, 716 c, d, e, 717 a, s. 165-166.
[24] Platon, *Euthyphron*, 5 c, s.10.
[25] Platon, *Euthyphron*, 7 d, e, s. 14.
[26] Platon, *Euthyphron*, 9 e, s. 19.
[27] Platon, *Euthyphron*, 10 d, s. 21.
[28] Platon, *Yasalar*, 965 d, s. 466.

"her zaman, içinden bir ses, tanrıca bir ses duyduğunu söylediği"[29] Tanrı'nın tanrıya aidiyetidir. Önceden haber verdiği şeylerin bir kelimesinin bile yalan çıkmadığı, haberin sahibi olan Tanrı'nın tanrıya aidiyeti.

Platon'un sözünü ettiği dinin menşei, en üstün idea olarak gördüğü iyilik ideasıdır. Çünkü iyi olan Tanrı, bir takım evren yasalarıyla ilgili işlerin yürütülmesini daimonlara ve yer tanrılarına vermiş ve devretmiştir.[30] Demiurgus da evren ve evrendeki işleri deruhte etmekle görevlendirilmiş tanrılardan birisidir.

c. Dinsizlik, Dinsizliğin Kaynağı ve Cezası:

Platon'da "dinsizlik" kavramı çok genel olarak kullanılmıştır. Tanrılara karşı isteyerek dinsizce yapılan hareketler yanında, yasaya aykırı söz söylemek de dinsizlikten sayılmaktadır. Ona göre hiç kimse isteyerek dinsizlik yapmak istemez; ancak şu üç neden yüzünden dinsizlikle karşı karşıya gelebilir. Bu gibi kimseler "ya tanrılara inanmıyordur; ya tanrıların var olduklarına inanmakla beraber insanlarla ilgilenmediklerini düşünüyordur, ya da kurban ve dualarla kandırılıp kolayca yatıştırılabileceklerine inanılıyordur."[31] Platon, Tanrı vardır ama insanların işleriyle ilgilenmezler; insanların işleriyle ilgilenirler ama, kurban ve dualarla kolayca kandırılabilirler gibi düşüncelerle dinsizlik yapmaya kalkışmamayı önermektedir.[32]

Platon, dinsizliğin bu ana nedenleri yanında, ikinci dereceden bazı nedenlerden de söz eder. Bunlardan birincisi ruhların haz ve tutkular karşısında zayıflaması, diğeri, gençlerin aileden gelen bilgileri şuursuzca küçümsemeleri, bir diğeri de tanrılar hakkında rasgele, ileri-geri konuşulması vb. Kötü ve adaletsiz insanların kişisel hayatlarında ve toplum içinde elde ettikleri talih; aslında bu mutluluk hiç de gerçek mutluluk değildir; ama bu çoğunluğun gözünde mutluluk gibi algılanır. Bu nedenle Platon'a göre bilgisizlik, iradesizlik, haz ve tutkulara aşırı bağlılık gibi nedenler insanları dinsizliğe itmektedir. Bir benzetmesinde Platon, tutkulu insanları, ipleri tutkunun elinde olan kuklalar olarak düşünür; halbuki asıl ip, yasada somutlaşan aklın altın ipidir ve insan her zaman aklın ipine göre hareket etmelidir.

Platon'a göre, "din", fert ve toplum için çok önemli olduğundan, onunla ilgili işlenen suçların da cezasız bırakılmaması en az o kadar önemlidir. Bu nedenle, Platon: "Biri sözleriyle, ya da hareketleriyle bir dinsizlik suçu işlerse, ona tanık olan kişi onu yöneticilere bildirerek yardımcı olsun; bu bilginin kendisine ulaştığı ilk yöneticiler de onu yasa uyarınca bu davalar için kurulmuş mahkemeye çıkarsınlar… Yasaların gereğini yapmayanları da dinsizlikten mahkemeye çıkarsınlar…"[33] demektedir. Mahkemenin bu gibi suçluları suçlu bulması, onlar için çeşitli cezaları gerektirmektedir. Platon dinsizlik suçu işleyenlerin suçlarının ağırlığına göre yasada

[29] Platon, *Euthyphron*, 3, b, s. 4-5; *Sokrates'in Müdafaası*, çv. Niyazi Berkes, İstanbul, 1946, 40 a-b, s. 81.

[30] Platon, *Yasalar*, 713 d, e, s. 161.

[31] Platon, a.g.e. 885 b, s. 365.

[32] Platon, a.g.e. 888 c, d, s. 369-370.

[33] Platon, *Yasalar*, 907 e, 908 a, s. 398.

cezalar önermektedir. Çünkü Platon'a göre tanrılara inanmamak, herkes için aynı cezayı gerektirmez. Şayet bir kimse hem tanrılara inanmaz, hem de kurbanlar, yeminler hakkında ileri-geri konuşur, ceza görmezse, başkalarını alaya alarak onları da kendisine benzetir, toplumun düzeni bozulur. Bu gibi dinsizlerin başka insanlara zararlı olma açısından daha büyük kötülüğü dokunur.[34]

Platon'un dinsizliğe karşı açmış olduğu savaşta ortaya koymaya çalıştığı dinsizlik yasasının temeli, "dinsizlik" toplum düzenini bozacağı için, ya dinsizlerin tekrar toplumla uyum göstermelerini sağlamak, ya da topluma tekrar zarar vermemeleri için toplumun dışına çıkarılmalarını sağlamaktır. Zira Platon'un esas amacı toplumdur; o daima toplumu bireye tercih etmiştir. Buradaki cezanın esas amacı da toplum için bireyi ıslah etmektir. Birey ceza süresince konsey üyelerinin öğütlerini dinleme zorunda kalır; ruhsal kurtuluşunu sağlamak için onlarla görüşür. Ceza süresince aklını başına alanlar insanlar arasına tekrar karışır; aklını başına almayıp aynı suçtan cezalananlar ise idam edilir.[35] Görüldüğü gibi Platon'un yasalarının eğitici bir yanı vardır. En azından o bunu böyle konumlar. Çünkü –daha önce de belirttiğimiz gibi- devletle yasa arasında sıkı bir ilişki vardır. Hatta Platon'a göre yasa, devletin bilincidir; onun doğrudan eğitici bir etkisi vardır; arkasında ise daima aklın gücü bulunur.

Dinsizlik için Platon'un öngördüğü hapis, dışlama, sürgün, ölüm vb. gibi cezaların oldukça ağır olduğu görülür. Bunun nedeni, Platon toplumcu bir düşünürdür. Onun için toplumun mutluluğu her şeyden önce gelir. O, toplum için bireyi feda etmekten çekinmez. O bir çeşit göğün düzeni yeryüzüne indirmeyi amaçlamaktadır. Yeryüzünün düzeni bir çeşit idealarının düzeniyle özdeşleştirilmek istenir. Çok büyük önem verdiği din de iyi ile eş değerlidir; onun dini iyiye, idealara dayanır. Din kaynağını idealarda bulur. Bu nedenle din, değişmeyen kurallar ve yasalar düzenidir. Kaynağını iyi ideasından alan dine Platonun yaşlılık döneminde daha çok önem verdiği görülür. Yine O, dinin değişmeyen kural ve ilkelerini ortaya koymaya çalışır. Onun bu din temellendirmesinde Mısır'ı ziyaretinin derin izleri görülür. Onun nazarında dindar olmanın ve dine saygı göstermenin çok büyük bir önemi vardır.

Platon, dindar olmayı dini bilmeye, onun yasalarına uymaya ve iyi olmaya dayandırır. Ayrıca ona göre, dine ve Tanrı'ya da saygı gösterilmeli; onları saymalı, üstünlüklerini kabul etmeli, onlar hakkında uydurulan ve iddia edilen asılsız iftiralara da itibar etmemelidir. Çünkü din bu dünya içindeki hayatı düzenleyen temel prensiplerdir. Bu sayede iyilik hâkim olmakta, düzen sağlanmaktadır. Şayet dinin ortaya koyduğu kesin kurallar olmazsa, sofistçe, tiranca düzenler toplumun kurallarını kendi çıkarları doğrultusunda istedikleri yere çekerler. Bu nedenle, tanrılar dinin uygulayıcıları ve denetleyicileridir. Görüldüğü gibi Platon, dini tamamıyla tanrıların gözetim ve denetimine bırakmıştır.

[34] Platon, *Yasalar*, 908 d, e, s. 399.
[35] Platon, *Yasalar*, 909 b-e, s. 400.

PLATON'UN DİN ANLAYIŞI
PLATO'S UNDERSTANDING OF RELIGION
Prof.Dr. Hüsameddin ERDEM

Plato, who concerned himself almost with every problem of philosophy, also dealt with the question of religion. Having established certain connection between religion and gods, he viewed the former as both non-separable from the latter and a set of universal and transcendental rules. Moreover, religion, according to him, is a law followed even by gods, the cause of everything, and a universal principle leading to what is good and goodness. The mainstay of this principle is reason, and the chief idea on which religion rests as the paradigm of sacredness is something above gods. For this reason, what is liked and approved by gods is not sacred and conformable to religion. It is quite the opposite. That is, all that is agreeable to religion is approved and liked by gods, too.

By establishing a kind of link between what is right and religion itself, Plato maintains that the real goal of the religious laws is to ensure harmony and order, and good and happiness of the society. Hence, there is, he believes, a direct relation between 'being religious' and 'being obedient' to the laws and thus people should follow religion and obey religious laws. In addition, a society with no religion, for him, is doomed to degenaration and corruption, and harmful to human beings. Consequently, he is of the opinion that people who advocate a life without religion or an irreligious life deserve to be punished. However, the punishments as such should be directed towards amelioration of the society. Those who have not been corrected or rehabilitated by the punishments should be excommunicated and driven out of the society.

ملخص

أفلاطون تطرق إلى جميع المسائل الفلسفية، فهو تطرق أيضا إلى مسألة "الدين"، وحاول أن يجعل بعض الارتباطات بين الدين وبين الآلهة، ورأى أن الدين غير الآلهة، وأنه شيء متعال، وأنه مجموعة من القواعد العالمية. بل الدين عنده نظام يتبعه الوجود كله حتى الآلهة، وعلة كل شيء، ومبدأ عالمي يؤدي إلى الخير وإلى عمل الخير. ويستند هذا المبدأ إلى العقل. والفكر (idea) الذي يستند إليه الدين شيء فوق الآلهة. ولهذا، الشيء الذي يحب ويعجبه الآلهة ليس شيئا مقدسا وموافقا للدين، بل الشيء الذي يوافق الدينَ فهو المحبوب لدى الآلهة.

إن أفلاطون الذي جعل ارتباطا بين الدين والصداقة يرى أن الهدف الحقيقي للدين والقوانين هو صلاح المجتمع ونظامه وخيره وسعادته، ولأجل ذلك فهو يرى أن الرعاية للدين والقوانين يجب على الناس، كما يرى أن هناك علاقة مباشرة بين التدين والمراعاة للقوانين. ويدافع عن أن الإنكار يؤدي إلى فساد المجتمع والضرر للناس، ولذلك يجب معاقبة المنكرين، إلا أن هذه العقوبات لا بد وأن يراعى فيها جانبُ التربية والإصلاح، وفي النهاية يجب قطع علاقة من لا يمكن إصلاحهم بالعقوبات مع الناس.

H. 1002/ M. 1594 TARİHLİ BİR VAKIF DEFTERİNE* GÖRE EDİRNE'DEKİ SULTAN II. MURÂD CÂMİİ VE İMÂRETİ EVKÂFI

Bayram ÜREKLİ – Doğan YÖRÜK

Prof.Dr., S.Ü.F.E. Fakültesi Tarih Öğretim Üyesi

Arş. GörDr. ., S.Ü.F.E. Fakültesi Tarih Araştırma Görevlisi

Giriş

Osmanlılar tarafından 1361'de ele geçirilen Edirne, İstanbul'un fethine kadar devlet merkezi, 1453'ten sonra da devletin en önemli ikinci, Rumeli'nin ise birinci önemli şehri haline gelmiştir[1]. Özellikle Rumeli'ye yapılan seferlerde askerî üs olarak kullanılması buranın önemini daha da artırmıştır. Şehri Türkleştirmek ve İslâmlaştırmak gayesiyle başta padişahlar olmak üzere devrin nüfuzlu devlet adamları ile şeyh ve dervişler büyük bir imar ve iskân faaliyetine girişmişlerdir. I. Bâyezîd, II. Murâd, II. Bâyezid, I. Selim ve II. Selim gibi padişahlar Edirne'de bir çok eserler meydana getirerek şehrin büyümesini ve gelişmesini sağlamışlardır[2]. İşte çalışmamıza konu olan defter de II. Murâd'ın Edirne'de yaptırmış olduğu imârete vakıf geliri olarak tahsis ettiği köyler ve cemaatlerdir.

Konya İl Halk Kütüphanesi Prof Dr. Feridun Nafiz Uzluk bölümünde, 7108 (eski no 4432) demirbaş numarada kayıtlı olan defter, 95 varak, 13 x 39 cm. dış, 9 x 30 cm. yazı ebadında, koyu kahverengi deri ciltli ve siyâkat hatla yazılmıştır. Ön kapağın dış yüzüne çiçek motifini andıran bir kağıt yapıştırılmış ve üzerine "*Sultân Murâd Hân-ı Sânî Mevlevîhânesi evkâf-ı şerîfesinin karyehâ defteri ta'mîri fî 15 Rebî'i'l-evvel 1279*" kaydı düşülmüştür. Bu kayıttan defterin 10 Eylül 1862 tarihinde tamir edilmek üzere elden geçirildiği anlaşılmaktadır.

Defterin tahrîr hükmünde ve içindeki sayfaların hiç birinde Mevlevîhâne ibâresi geçmemesine rağmen, dış kapağında böyle bir ifadenin bulunması oldukça ilgi çekmektedir. T. Gökbilgin, Evliyâ Çelebi ve *Enîsü'l-Müsâmirîn*'in müellifi Abdurrahman Hibrî Efendi'ye dayanarak, Sultan II. Murâd tarafından H. 839/ M. 1436'da yaptırılan ilk yapının Mevlevîhâne olduğunu daha sonra bu binanın câmi-

* Söz konusu defter tarafımızdan yayına hazırlanmaktadır.

[1] M. Tayyib Gökbilgin, *XV. ve XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livasındaki Has – Mukataa, Mülk ve Vakıflar*, İstanbul 1952, s. 6; Zeki Arıkan, "İmar-İskân, Ticaret ve Ekonomisiyle XIV-XVII. Yüzyıllarda Edirne", *Edirne*, T. C. Kültür Bakanlığı, İstanbul 1993, s. 110.

[2] Edirne şehrinin kurucuları ve gelişmesi hakkında geniş bilgi için bkz. T. Gökbilgin, *Edirne ve Paşa Livası*, s. 20-65; T. Gökbilgin, "Edirne Şehrinin Kurucuları", *Edirne - Edirne'nin 600. Fethi Yıldönümü Armağan Kitabı*, Ankara 1993, s. 161-178.

ye çevrilerek Murâdiye Câmii adını aldığını belirtmektedir.[3] Evliya Çelebi, pâdişahın rüyasında Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'yi gördüğünü ve onun hâtırasına hürmeten Mevlevîhâne'yi inşâ ettirdiğini, daha sonra bir münâsebetle semâhânesinde meydana gelen adam öldürme vakasından sonra câmiye dönüştürdüğünü ve ayrıca yanına da bir Mevlevîhâne yaptırdığını kaydeder.[4] Gökbilgin, II. Murâd'ın Edirne'de sadece bir câmi (Üç Şerefeli) yaptırdığını, diğerlerini Mevlevîhâne ve Dârü'l-hadîs olarak inşa ettirdiğini, bunların câmi olarak anılmasının epey sonra olması gerektiğini zikreder.[5] Buna ilâveten Sultân Murâd'ın eserlerinin; câmi, Mevlevîhâne, imâret ve hamam ile birlikte bir bütün olduğunu, XVI. asırda bu külliyenin "Mevlâhâne İmâreti" diye şöhret bulduğundan bahseder.[6] Buradan hareketle yukarıda da bahsedildiği gibi; defterde Mevlevîhâne terimi hiçbir yerde geçmemesine, vakfın adının "Sultân Murâd Hân-ı Sânî Câmi-i Şerîfi ve İmâret-i Âmiresi" şeklinde anılmasına rağmen, Mevlevîhâne ile Murâdiye Câmii'nin, Murâdiye Câmii ile de Mevlevîhâne anlaşılması lâzım geldiği söylenebilir.[7]

Defterin ait olduğu dönemle ilgili olarak üç ayrı tarih görülmektedir. Bunlardan ilki, 1b ve 2a sayfalarındaki vakıf köyleri, re'âyâsı ve vergi gelirleri ile ilgili açıklamaların sonunda bulunan "... *fî evâsıt-ı şehr-i Şevvâli'l-mükerrem sene semân ve tis'în ve tis'a mi'e*" (11-20 Şevval 998/ 13-22 Ağustos 1590) tarihidir. Diğeri 52b'de Yanbolu Kazâsı'ndaki bazı köylerde bulunan vakıf re'âyâsının belli mükellefiyetler karşılığında bir kısım vergilerden muâf oldukları vs. bahsinde geçen "... *fi'l-yevmi's-sâdis şehri Zilhicce'i'ş-şerîfe sene isnâ ve elf*" (7 Zilhicce 1002/ 24 Ağustos 1594) tarihidir. Üçüncüsü ise defterin son sayfası olan 95a'da vergi hâsıllarından sonra yazım işleminin ne zaman yapıldığını bildiren notta "*tahrîren fî evâsıt-ı şehr-i Ramazâni'l-mübâreki'l-meşhûr sene isnâ ve elf*" (11-20 Ramazan 1002/ 4-13 Mart 1594) kayıtları dikkat çekmektedir. Buna göre defterin yazım işlemine 13-22 Ağustos 1590'da başlanmış, 4-13 Mart 1594'de bitirilmiş olduğu söylenilebilir. Ancak 52b'deki 7 Zilhicce 1002/ 24 Ağustos 1594 tarihinin son sayfadaki yazım işleminin bittiği zamanı belirten tarihten beş ay sonrasını göstermesi oldukça ilginç bir durum arz etmektedir.

Defter, Sultan II. Murâd'ın câmi-i şerîf ve imâret-i âmire evkâfı nâzırı, Dârü's-sa'âde Ağâsı Mehmed'in, zikr olan evkâfın içinde bulunan köylerin otuz

[3] T. Gökbilgin, "Edirne Hakkında Yazılmış Tarihler ve Enîs-ül Müsâmirîn", *Edirne'nin 600. Fethi Yıldönümü*, Ankara 1993, s. 91-92; T. Gökbilgin, "Edirne" *İslâm Ansiklopedisi (İA)*, IV, Eskişehir 1997, s. 121; T. Gökbilgin, "Edirne", *İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, X, İstanbul 1994, s. 429.

[4] Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, III, İstanbul 1314, s. 435; A. Süheyl Ünver, *Edirne Murâdiye Câmi'i*, İstanbul 1952, s. 9.

[5] T. Gökbilgin, "Edirne Hakkında Yazılmış Tarihler", s. 91-92.

[6] T. Gökbilgin, "Edirne", *İA*, s. 121; Ayrıca geniş bilgi için bkz. Ratip Kazancıgil, *Edirne İmâretleri*, İstanbul 1999, s. 35-42.

[7] A. S. Ünver, *Murâdiye Câmi'i*, s. 11; Rıfat Osman Tosyavî-zâde, *Edirne Evkâf-ı İslâmiyye Tarihi Camiler ve Mescitler*, (Sad. Ülkü (Ayan) Özsoy), Ankara 1999, s. 75-80; Semavi Eyice, "Edirne", *DİA*, X, İstanbul 1994, s. 434.

seneden fazla zamandan beri tahrîr olunmadığı, bu yüzden vakıf köylerinde yaşayan ahâlinin durumunun kötüleştiği, eskiden beri yağcı kaydolunan iki bin nefer re'âyâ her sene imâret-i âmireye üçer vukıyye yağ ve diğer rüsûmlarını da vakfa vermek üzere defter-i hâkâniye kayd edilmişken, celeb muharrirleri tarafından kânûna aykırı olarak bazısını celeb, bazısını taycı ve küreci yazdıklarından dolayı ahâlinin perâkende olduğu ve bu yüzden imâretin yağının tahsil olunamadığı, kefere re'âyânın cizyeleri adâlet üzere vaz' edilmediği için re'âyâdan bazılarının zulümden terk-i diyâr ederek başka topraklara yerleştiklerinden her mahsûlün noksan geldiği vs. şeklindeki arzı üzerine Sultan III. Murâd tarafından Edirne'deki Dârü'l-hadîs Medresesi Müderrisi Mevlânâ Şücâ'nın vakıf gelirlerinin tahrîrini yapmak üzere tahrîr emîni, Sultan II. Murâd İmâreti'nin mütevellisi Mustafa'nın mübâşir, yine Edirne'deki Sultân II. Bâyezid İmâreti evkâfı kâtibi olan Osman'ın da kâtip olarak görevlendirildiğini belirtir.

Defterin sayfa numaraları başlangıçta yazılmamış, daha sonra arşiv görevlileri tarafından günümüz rakamları ile yapılmıştır. Baştan ve sondan birer yaprak boş bırakıldığı için bunlara, sayfa numarası verilmemiştir. Numaralandırma sisteminde ise varak adedi dikkate alınmıştır. Bu durumda, defterin 1a sayfası boş olup, 1b ve 2a sayfalarında tahrîr hükmü bulunmaktadır. Hükümde, vakıf topraklarındaki re'âyânın ve gelir kaynaklarının genel durumu hakkında bilgi veren evkâf nâzırı Dârü's-sa'âde Ağâsı Mehmed'in arzı ve bu arza istinaden tahrîr emîni olarak atanan müderris Mevlânâ Şücâ'ya, yazım işlemi sırasında re'âyâya hak-adâlet üzere davranması, hediye-pişkeş diye kimseden bir habbe ve bir hisse almaması ve kimseye meyl-iltimas etmemesi gibi hususlar tenbîh ve te'kîd edilmektedir.

2b sayfasında vakfa ait köy ve cemaatlerinin hangi kazâlarda olduğunu belirten bir fihrist bulunmaktadır. Fihristte: Edirne, Babaeski, Bergoz ve Vize, Hayrabolu, İpsala, Gümülcine Filibe, Zağra-i Eskihisar, Yanbolu ve Siroz kazâları yer almaktadır. Yine aynı sayfada, mezkûr kazâlarda yaşayan re'âyâ ile ilgili rüsûm, öşr, bâc, gümrük ve bâd-ı hevâ türü vergilerin nasıl ve ne kadar alınacağına dâir bir kânûnnâme görülmektedir. 3a'da ise Sultan III. Murâd'a ait bir tuğra bulunmaktadır.

Vakıf köyleri 3b'den itibaren yazılmaya başlanmıştır. 52b'de Yanbolu ve Siroz kazâlarındaki bazı köylerin re'âyâsı eskiden beri celeb, nüzül, avârız, otlak, arpa ve gemi kerestesi ile diğer tekâlif-i örfiyenin tamamından, vakfa her sene elli beş bin akçe hem-bahâ (?) teslim etmek şartıyla, muâf kaydedilmişlerdir. Fakat, muâfiyetleri dikkate alınmadan ayrıca tekâlif-i örfiye de yüklenerek iki ayrı vergi vermek zorunda kalmışlardır. Bundan dolayı re'âyânın ezildiği ve durumun lehlerine düzeltilmesi gerektiği şeklinde il yazıcısına tenbîhat yapılmıştır.

64a'dan 72a'ya kadar perâkende olan re'âyânın bulunduğu köyler sıralanmıştır. Bunlarla ilgili açıklamada ise; vakıf toprağından başka yerlere yerleşen re'âyâ için, öşürlerini sâhib-i arza, cizye, ispenç, âdet-i ağnâm, niyâbet, bâd-ı hevâ vs. rüsûm-ı serbestiyelerini de vakfa vermeleri istenmektedir.

72b'den 95a'ya kadar olan sayfalar arasına da yağcı re'âyâ kaydedilmiştir. Yağcı re'âyânın bulunduğu köyler yazılmadan önce 72b'de yağcıyân zümresinden her sene vukıyyesi dört yüz dirhem olmak üzere her neferden üçer vukıyye revgan-ı sâde, evlâtlarından yirmi yaşına kadar sekizer akçe resm-i mücerred, yirmi yaşından sonra da üçer vukıyye revgan-ı sâde alınması ve bâd-ı hevâ türü vergilerini de vakfa vermeleri istenmektedir. Bu hizmetlerine karşılık avârız ve diğer tekâlif-i örfiyeden muâf oldukları, ayrıca bunlara kimsenin müdahale etmemesi gerektiği üzerinde durulmuştur.

A- VAKIF DEFTERİNE GÖRE SULTAN II. MURÂD CÂMİİ VE İMÂRETİ GELİRLERİ

İncelememize konu olan defterdeki, şehir ve kır iskân merkezleri, nüfus ve nüfusun özellikleri; iktisadî yapı ile ziraî üretim ve bunlardan alınan vergilere dâir hususlar ile ilgili verilerin yorumlanması ve defterin yayına hazırlanmasına yönelik çalışmamız devam ettiğinden şimdilik, bu çalışmamıza bir giriş olarak, burada sadece köy, mezraa ve cemaatlerin isimleri ile bunlardan alınan vergilerin toplam hâsılları dikkate alınarak, defter hakkında genel bir değerlendirme yapılacaktır.

Deftere göre, vakıf topraklarında yaşayan re'âyâyı üç gruba ayırmak mümkündür. Bunlardan ilki; herhangi bir özelliği olmayan sıradan vakıf re'âyâsı, ikincisi; yerlerini terk ederek başka topraklara yerleşen perâkende re'âyâ, üçüncüsü ise; vakfa yağ (revgan-ı sâde) vermekle mükellef olan yağcı re'âyâ. Her grup kendi içinde kazâ, köy ve cemaat sistemine göre yazıldığı için biz de bu üç tâifeyi ayrı başlıklar altında vermeye çalıştık.

a-Herhangi Bir Özelliği Zikredilmeyen Vakıf Re'âyası

Bu gruba ait olan re'âyânın yaşadığı köylerin tâbi olduğu kazâ sayısı 10'dur. Vakıf re'âyâsının bulunduğu birimler ise 3 nefs, 60 köy, 8 mezraa ve 2 cemaatten oluşmaktadır. Bazı köylerin iktisadî faaliyet ve muâfiyet açısından diğerlerinden farklılık gösterdiği anlaşılmaktadır. Şöyle ki; Gümülcine Kazâsı'na tâbi Buri Köyü ahâlisinin vakfa yaptıkları hizmetler karşılığında başta acemi oğlanı vermek ile cizye ve ispenç de dahil olmak üzere diğer bütün tekâliften muâf oldukları ve bu muâfiyetlerinin de yeni deftere kaydedildiği belirtilmektedir[8]. Filibe Kazâsı'ndaki Kara-deneş[9], Halka-pınarı[10] ve Sülemiş[11] köylerinde çeltük; Yanbolu Kazâsı'ndaki Ketânlık Köyü'nde[12] de hem-bahâ (?) ziraati yapıldığı zikredilmektedir. Bunların vakfa verdikleri yıllık vergi 1.532.212 akçedir.

[8] Konya İl Halk Kütüphânesi Feridun Nafiz Uzluk Bölümü, No 7108, s. 24.
[9] Uzluk, No 7108, s. 46a-47b.
[10] Uzluk, No 7108, s. 47b-48b.
[11] Uzluk, No 7108, s. 48b.
[12] Uzluk, No 7108, s. 61b-62a.

Tablo I: Herhangi Bir Özelliği Zikredilmeyen Vakıf Re'âyâsı

Sıra	Kazâ	Köy Sayısı	Hasıl
1	Edirne	1 nefs, 9 köy, 1 mezraa	115.150
2	Babaeski	2 köy, 1 mezraa	27.381
3	Bergoz ma'a Vize	5 köy, 1 mezraa	121.790
4	Hayrabolu	1 köy, 1 mezraa	37.539
5	İpsala	3 köy	28.294
6	Gümülcine	27 köy, 1 cemaat	503.544
7	Filibe	4 köy, 3 mezraa, 1 cemaat	359.586
8	Zağra-i Eskihisar	1 köy, 1 mezraa	45.336
9	Yanbolu	1 nefs. 8 köy	280.107
10	Siroz	1 nefs	13.485
	TOPLAM	3 nefs, 60 köy, 8 mezraa, 2 cemaat	1.532.212

Tablo II: Herhangi Bir Özelliği Zikredilmeyen Vakıf Re'âyâsı Listesi ve Hâsılları

Sayfa	Sıra	Köy, Cem. Mzr. Adı	Açıklamalar	Kazâsı	Hâsıl
3b	1	Der nefs-i Edirne	-	Edirne	7.716
3b	2	K. Çölmekçi	-	Edirne	6.071
4a	3	M. Üsküdâr	der sınır-ı karye-i Çölmekçi	Edirne	979
4b	4	K. Çingene Tatar	-	Edirne	17.112
5a	5	K. Öyüklü Tatar	-	Edirne	20.814
6a	6	K. Dâye Hâtun	-	Edirne	24.974
7a	7	K. Derzi Halîl	-	Edirne	2.269
7b	8	K. Bahdlı (?)	-	Edirne	3.104
8a	9	K. İskender	-	Edirne	19.334
8b	10	K. Aksakal	-	Edirne	2.797
9a	11	K. Küşan	-	Edirne	9.980
9b	12	K. Oruçlu	-	Babaeski	10.672
10a	13	M. Kastı ve Kulfalcı	-	Babaeski	6.167
10b	14	K. Kara Mesudlu	-	Babaeski	10.542
11a	15	K. Fesenlü (Mestlü)		Bergoz ma'a Vize	81.637
14b	16	M. Hacılar	-	Bergoz ma'a Vize	1.985
15a	17	K. İnallar (Eyneller)	-	Bergoz ma'a Vize	8.808
15a	18	K. Bâyezidlü	-	Bergoz ma'a Vize	15.046
16a	19	K. Eymir Ali (İmir Ali)	-	Bergoz ma'a Vize	10.287
16b	20	K. Kepek Tatarı	-	Bergoz ma'a Vize	4.027
17b	21	K. Laçine (Lahta)	-	Hayrabolu	33.705
18b	22	M. Şah Melek	-	Hayrabolu	3.834
19a	23	K. Çavuş	-	İpsala	12.160
21b	24	K. Meşhedi	der sınur-ı karye-i Buri	İpsala	8.564
23a	25	K. Osmanlu	-	İpsala	7.570
24a	26	K. Buri	Acemi oğlanı ve sâyir vergilerden muâflar	Gümülcine	164.165
25b	27	K. Cedîd	-	Gümülcine	3.670
26a	28	K. Çalıklu	-	Gümülcine	16.960
27a	29	K. Kızılcalu	-	Gümülcine	12.255
27b	30	K. Çerilü	-	Gümülcine	7.064
27b	31	K. Kütüklü	-	Gümülcine	12.951
28a	32	K. Tursun	-	Gümülcine	13.767
29a	33	K. Yungeldik	-	Gümülcine	24.673
30b	34	K. Beğli	-	Gümülcine	65.189
31a	35	K. Hisarlu	-	Gümülcine	6.057
32b	36	K. Ebucek (Enucek)	-	Gümülcine	3.532

32a	37	K. Sınık	der sınur-ı karye-i Buri	Gümülcine	5.733
33a	38	K. Şâhin Adası	-	Gümülcine	8.988
33b	39	K. Elmalu	-	Gümülcine	14.924
35a	40	K. Saruyâr	-	Gümülcine	4.878
36a	41	K. Uğurlu-viranı	-	Gümülcine	11.741
37a	42	K. Darı-deresi	-	Gümülcine	33.221
39a	43	K. İlbasıcı (?)	-	Gümülcine	3.143
39b	44	K. Ardıçlu	-	Gümülcine	9.204
40a	45	K. Yenice nd. Kayacık	der sınur-ı karye-i Ardıçlu	Gümülcine	2.901
40b	46	K. Ilıca-deresi nd. Hakarmış (?)	-	Gümülcine	5.603
41a	47	K. Uzun-dere	-	Gümülcine	20.748
42b	48	K. Çercak (?) ma'a Bağtel (?)	-	Gümülcine	7.180
43a	49	K. Gölcük (Gölcek)	-	Gümülcine	4.644
43b	50	K. Köyi-viranı (Köti-viranı)	-	Gümülcine	7.187
44a	51	K. Akpınar	-	Gümülcine	15.077
45a	52	K. Soğıcak	-	Gümülcine	5.779
45b	53	C. Yörükân-ı Eğri-dere	-	Gümülcine	12.310
46a	54	K. Kara-deneş	C. Çeltükçiyân Hâsıl gayr-i ez-çeltük	Filibe	16.890
47b	-	K. Kara-deneş	C. Çeltükçiyân 'an mahsûl-i çeltük	Filibe	280.000
47b	55	M. Kasım-oğlu ve Çayırlu	-	Filibe	4.210
47b	56	K. Halkapınarı nd. Havk (Cavık) Çeltükçi	C. Çeltükçiyân Hâsıl gayr-i ez-çeltük	Filibe	12.256
48b	-	K. Halkapınarı nd. Havk (Cavık) Çeltükçi	C. Çeltükçiyân 'an mahsûl-i çeltük	Filibe	29.400
48b	57	M. Akbaş	-	Filibe	2.208
48b	58	K. Sülemiş	-	Filibe	5.340
49b	59	C. Yörükân-ı Hacı Murâd ve Köse Ali	-	Filibe	1.810
49b	60	M. Çakırlu ve Kara Ormanlu ve Sekbanlu	-	Filibe	3.276
49b	61	K. Köseli	-	Filibe	4.196
50a	62	K. Hırsene	-	Zağra-i Eskihisar	42.746
52b	63	M. Gölene	der sınur-ı karye-i Hırsene	Zağra-i Eskihisar	2.590
53a	64	der nefs-i Yanbolu	-	Yanbolu	5.000
53a	65	K. İslâvyene (?)	-	Yanbolu	86.198
56a	66	K. Hud nd. Kara Mevlik (?)	-	Yanbolu	24.443
57b	67	K. Yenice	-	Yanbolu	39.736
59b	68	K. Kadı (?)	-	Yanbolu	22.261
60a	69	K. Kılıçhor	-	Yanbolu	30.036
61b	70	K. Ketânlık	Gayr-i ez-hem-bahâ (?)	Yanbolu	7.791
62a	-	K. Ketânlık	'an mahsûl-i hem-bahâ (?) fi sene	Yanbolu	55.000
62b	71	K. Aladağlu ma'a Tursun Obası ve Ömer Hoca	-	Yanbolu	2.143

62b	72	K. Çayırlu	-	Yanbolu	7.499
63b	73	der nefs-i Siroz	-	Siroz	13.485
GENEL TOPLAM					1.532.212

K: Karye, M: Mezraa, C: Cemaat, nd: Nâm-ı diğer

b- Perâkende Re'ayâ

Farklı sebeplerden dolayı vakıf topraklarını terk ederek başka bölgelere yerleşmiş, ancak vakıf re'âyâsı olarak defterde kayıtlı olan re'âyâ, 22 ayrı kazâdaki 108 köye dağılmıştır. Bunların, işlemiş oldukları toprakların öşrünü sâhib-i arza, diğer bütün rüsûmlarını ise vakfa verdikleri anlaşılmaktadır. Perâkende re'âyânın vergileri her köy için ayrı ayrı verilmek yerine, hepsinin toplam vergi geliri yekun olarak yazılmıştır. Buna göre, perâkende re'âyânın vakfa verdiği yıllık vergi 91.907 akçedir.

Tablo III: Perâkende Re'âyâ

Sıra	**Kazâ**	**Köy Sayısı**	**Hasıl**
1	Gümülcine	9	-
2	Şah Sultan	2	-
3	Dimetoka	7	-
4	Çirmen	4	-
5	Tırnova	3	-
6	Dazgrad	2	-
7	Tunca	2	-
8	Kızıl Abat	1	-
9	Yanbolu	4	-
10	Prevadi	20	-
11	Aydos	1	-
12	Yenice Pazar	2	-
13	Sermâb (?)	1	-
14	Çernovi	10	-
15	Misivri	12	-
16	Varna	2	-
17	Silistre	5	-
18	Edirne	3	-
19	Asâkça (?)	1	-
20	Feçin (?)	1	-
21	Hasköy Uzunca-ova	6	-
22	Ahyolu	10	-
	TOPLAM	**108**	**31.907**

Tablo IV: Perâkende Re'âyâ Listesi ve Hâsılları

Sayfa	Sıra	Köy Adı	Kazâ	Hâsıl
64a	1	K. Hisar-deresi	Gümülcine	-
64a	2	K. Soğıcak	Şah Sultân	-
64b	3	K. Kıdak (Kandak)	Şah Sultân	-

64b	4	K. Çelebi	Dimeteko	-
64b	5	K. Fidancık (Kızancık)	Gümülcine	-
64b	6	K. Manastır	Gümülcine	-
65a	7	K. Melek-ören	Gümülcine	-
65a	8	K. Söğücek	Dimetoka	-
65a	9	K. Gürgencik	Dimetoka	-
65a	10	K. Akça-alan	Dimetoka	-
65b	11	K. Uzun-ağaç ma'a K. Babasın	Dimetoka	-
65b	12	K. Tuküz-viranı	Dimetoka	-
65b	13	K. Kocac	Çirmen	-
65b	14	K. Kanık	Çirmen	-
65b	15	K. Nebi ma'a Sorgunlu	Çirmen	-
66a	16	K. Kara-kocalu	Tırnova	-
66a	17	K. Holdeki (Çöldeki)	Tırnova	-
66a	18	K. Güzelcelü	Tırnova	-
66a	19	K. Yalnak (?)	Dâzgrâd	-
66a	20	K. Toprak-hisarı	Tunca	-
66a	21	K. Lefrak ma'a Amudlu	Tunca	-
66b	22	K. Çayır	Dâzgrâd	-
66b	23	K. Kozlıcalu ma'a Sarıca-obası	Kızıl Abât	-
66b	24	K. Seyyidlü-obası	Yanbolu	-
66b	25	K. Hacı Balaban	Yanbolu	-
66b	26	K. Köpüklü	Prevadi	-
66b	27	K. Ekecik	Prevadi	-
66b	28	K. Hisarlık	Prevadi	-
66b	29	K. Oruç	Prevadi	-
66b	30	K. Abdürrezzâklu	Prevadi	-
66b	31	K. Sâtı (Sâki)	Prevadi	-
67a	32	K. Kara Köse	Prevadi	-
67a	33	K. Saru-kovanlık	Aydos	-
67a	34	K. Tuküz-pınarı (?)	Prevadi	-
67a	35	K. Kara	Osman Obası	-
67a	36	K. Tuküz-yurdu (?)	Prevadi	-
67a	37	K. Songül-pınarı	Prevadi	-
67a	38	K. Söğütlük-pınarı	Prevadi	-
67b	39	K. Kasım Fakîh Yurdu	Yenice Pazâr	-

67b	40	K. Yörük Kasım	Sermâb (?)	-
67b	41	K. Tanbı (?) Hızır	Çernovi	-
67b	42	K. Pîr Nazar (?)	Çernovi	-
67b	43	K. Küçük İsmâîl	Çernovi	-
67b	44	K. Eslâbolu (Eslibolu)	Çernovi	-
67b	45	K. Toru-atlu	Çernovi	-
67b	46	K. Yenice	Çernovi	-
67b	47	K. Şemred (Semerci)	Çernovi	-
67b	48	K. İsmâîl Müsellem	Çernovi	-
68a	49	K. Beğ-alanı	Çernovi	-
68a	50	K. Yenicek (?)	Çernovi	-
68a	51	K. Kuzguncuk-obası	Misivri	-
68b	52	K. Kızılcıklu	Misivri	-
68b	53	K. Şîr Hoca-obası	Misivri	-
68b	54	K. Kovanlık-yurdu	Misivri	-
68b	55	K. Receb-obası	Misivri	-
68b	56	K. Şâkir-obası	Misivri	-
68b	57	K. Karagöz	Misivri	-
68b	58	K.Köçekler-obası (Göcekler-obası)	Misivri	-
68b	59	K. Eymir Şâh-obası	Misivri	-
69a	60	K. Sağarcılı (?)	Misivri	-
69a	61	K. Gündoğmuş-obası	Misivri	-
69a	62	K. Saltık-obası	Varna	-
69a	63	K. Pîr Çiyâle	Prevadi	-
69a	64	K. Kara-sulu	Silistre	-
69a	65	K. Koz-pınarı	Prevadi	-
69a	66	K. Kovanlık	Misivri	-
69b	67	K. Sarı Hızır	Prevadi	-
69b	68	K. Suluhlu (Solohlu)	Prevadi	-
69b	69	K. Surde (?)	Prevadi	-
69b	70	K. Beğ-alanı	Edirne	-
69b	71	K. Günlüce	Edirne	-
69b	72	K. Bazarlı-obası	Edirne	-
69b	73	K. Su Sağırlık (?)	Prevadi	-
69b	74	K. Timurtaş-obası	Silistre	-
69b	75	K. Soğıcak	Silistre	-

70a	76	K. Kanal-pınarı	Silistre	-
70a	77	K. Hızır Piyâle-obası	Silistre	-
70a	78	K. Belyanca (?)	Asâkça (?)	-
70a	79	K. Harto (Hırto)	Feçin (?)	-
70a	80	K. Kargâncı	Prevadi	-
70a	81	K. Süli Dede-obası	Prevadi	-
70a	82	K. Seren (?)	Prevadi	-
70a	83	K. Hacı Ali	Varna	-
70a	84	K. (isim yazılmamış)	Yanbolu	-
70b	85	K. Mahmûd	Yanbolu	-
70b	86	K. (isim yazılmamış)	Gümülcine	-
70b	87	K. Uzun-oluk	Gümülcine	-
70b	88	K.Eğri-dere	Gümülcine	-
70b	89	K. Kızıl-ağaç	Gümülcine	-
70b	90	K. Göbekli	Uzunca Ova	-
70b	91	K. (isim yazılmamış)	Uzunca Ova	-
70b	92	K. Sarmaşık	Ahyolu	-
71a	93	K. Revâk	Ahyolu	-
71a	94	K. Çağlayık	Ahyolu	-
71a	95	K. Gökdepe	Ahyolu	-
71a	96	K. Koyak	Ahyolu	-
71a	97	K. Kayık (?)	Ahyolu	-
71b	98	K. Balık	Ahyolu	-
71b	99	K. Feramânık (?)	Ahyolu	-
71b	100	K. Koyak	Ahyolu	-
71b	101	K. Sumsâk (?)	Ahyolu	-
71b	102	K. Murdâr-ağaç	Uzunca Ova	-
71b	103	K. Tamadcı (?)	Uzunca Ova	-
71b	104	K. Yılacık (Yaylacık)	Uzunca Ova	-
71b	105	K. İstoyân (?)	Gümülcine	-
71b	106	K. Dolıca (?) nd. Toyluca	Dimetoka	-
71b	107	K. Sorgunlu	Çirmen	-
72a	108	K. Murdâr-ağaç	Hasköy Uzunca Ova	-
HÂSIL				31.907

K: Karye, nd: Nâm-ı diğer

c- Yağcı Re'âyâ

İmâret-i âmire evkâfına nefer başına üçer vukıyye yağ vermekle mükellef olan re'âyâ 3 şehir merkezi, 232 köy, 5 cemaat olmak üzere toplam 240 birim içine dağılmışlardır. Re'âyânın hemen hepsi köylerde yaşıyor olmasına rağmen, tamamının bir cemaate bağlı olması ve büyük çapta hayvan beslemelerinden

Sıra	Kazâlar	Nefs	Köy S.	Cem. S	Toplam	Aşiret	Hâsıl
1	Gümülcine	1	50	-	51	12	-
2	Sultanyeri	-	11	-	11	6	-
3	Yenice-i Karasu	-	5	-	5	1	-
4	Hasköy Uzunca Ova	-	33	3	36	6	-
5	Zağra-i Atik	-	1	1	2	-	-
6	Yenice-i Zağra	-	15	1	16	4	-
7	Filibe	-	10	-	10	-	-
8	Yanbolu ma'a İslâvyene (?)	1	7	-	8	3	-
9	Çirmen	-	1	-	1	1	-
10	Dimetoka	-	3	-	3	1	-
11	Hasköy Mahmûd Paşa	-	9	-	9	1	-
12	Ahyolu	-	12	-	12	1	-
13	Hatun İli	-	21	-	21	1	-
14	Rusi Kasrı	-	2	-	2	-	-
15	Sermâb (?)	-	6	-	6	2	-
16	Çardak	-	1	-	1	-	-
17	Silistre	-	24	-	24	4	-
18	Emür Fakîh	-	1	-	1	-	-
19	Yeni Pazar	-	2	-	2	1	-
20	Tırnovi	-	6	-	6	1	-
21	Çırpan	1	12	-	13	1	-
	TOPLAM	3	232	5	240	46	122.538

dolayı bunların konar göçer hayat yaşadıkları söylenilebilir. Zâten Vakıf Defteri'nde de ziraat yaptıklarına dâir herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Üst cemaat yada aşîretlerin sayısı ise 46'dır. Bunların toplam hâsılı 122.538 akçedir.

Tablo V: Yağcı Re'âyâ

Tablo VI: Yağcı Re'âyâ Listesi ve Hâsılları

Sayfa	Sıra	Köy adı	Bağlı olduğu Cemaat	Kazâ
72b	1	Nefs-i Gümülcine	-	Gümülcine
72b	2	K. Darı-deresi	...... Ali	Gümülcine
72b	3	K. Uzun-dere	...... Ali	Gümülcine
73a	4	K. Uzun-oluklu	Tur Hasan b. Mustafa	Gümülcine
73a	5	K. Balluhor (?)	Tur Hasan b. Mustafa	Gümülcine
73a	6	K. Çörekçi	Tur Hasan b. Mustafa	Gümülcine
73a	7	K. Keçelü	Tur Hasan b. Mustafa	Gümülcine
73b	8	K. Hacı Mustafa	Aydın b. Ali	Gümülcine
73b	9	K. Müsellem	Aydın b. Ali	Gümülcine

73b	10	K. Hindili (Mehnüyâr)	Aydın b. Ali	Gümülcine
73b	11	K. Sevindikli	Mehmed b. 'Ali	Gümülcine
74a	12	K. Sofılar	Ramazan b. Mürsel	Gümülcine
74a	13	K. Müslümânlı	Ramazan b. Mürsel	Gümülcine
74a	14	K. Kara Kocalı	Ramazan b. Mürsel	Gümülcine
74a	15	K. Bekâlı (Benâlı)	Ramazan b. Mürsel	Gümülcine
74a	16	K. Taşlık	Ramazan b. Mürsel	Gümülcine
74b	17	K. Çoban -oğlu	Ramazan b. Mürsel	Gümülcine
74b	18	K. Pınar-deresi	Şah Veli	Gümülcine
74b	19	K. Demürciler	Şah Veli	Gümülcine
75a	20	K. Bekirce-obası	Şah Veli	Gümülcine
75a	21	K. Buldıklı	Şah Veli	Gümülcine
75a	22	K. Ayazma	Şah Veli	Gümülcine
75a	23	K. Semidlü (Semedlü)	Şah Veli	Gümülcine
75a	24	K. Sendilli	Şah Veli	Gümülcine
75a	25	K. Yakacılu (?)	Şah Veli	Gümülcine
75a	26	K. Kösenciler (?)	İbrâhim b. Mustafa	Gümülcine
75b	27	K. Kutlu-hânlu	İbrâhim b. Mustafa	Gümülcine
75b	28	K. Aheryanlu (Aherbanlu)	İbrâhim b. Mustafa	Gümülcine
75b	29	K. Han-çulcalı	İbrâhim b. Mustafa	Gümülcine
75b	30	K. Gebekli (Gebenli)	İbrâhim b. Mustafa	Gümülcine
75b	31	K. Eğriler	İbrâhim b. Mustafa	Gümülcine
75b	32	K. Sekmin (Sekmel)	İbrâhim b. Mustafa	Gümülcine
75b	33	K. Ak-alan	İbrâhim b. Mustafa	Gümülcine
75b	34	K. Merkebcili	İbrâhim b. Mustafa	Gümülcine
75b	35	K. Çelebi (?)	İbrâhim b. Mustafa	Gümülcine
75b	36	K. Bolâd	İbrâhim b. Mustafa	Gümülcine
76a	37	K. Fesenlü-sarıcası (?)	İbrâhim b. Mustafa	Gümülcine
76a	38	K. Denizlü (?)	Mehmed b. Hüseyin Ekşi	Gümülcine
76a	39	K. İzgârlu	Mehmed b. Hüseyin Ekşi	Gümülcine
76a	40	K. İncik (?)	Mehmed b. Hüseyin Ekşi	Gümülcine
76a	41	K. Murâdlı	Mehmed b. Hüseyin Ekşi	Gümülcine
76a	42	K. İnciğiz (?)	Mehmed b. Hüseyin Ekşi	Gümülcine
76a	43	K. Merdemli	Mehmed b. Hüseyin Ekşi	Gümülcine
76a	44	K. Çeşmeli-doğancı	Mehmed b. Hüseyin Ekşi	Gümülcine
76a	45	K. Kadı-deresi	Ali b. Abdullah	Gümülcine
76a	46	K. Hamzalu	Ali b. Abdullah	Gümülcine
76a	47	K. Gödeme	Ali b. Abdullah	Gümülcine
76b	48	K. Kozlu-dere	Ali b. Abdullah	Gümülcine
76b	49	K. Kara-bure (?)	Ali b. Abdullah	Gümülcine
76b	50	K. Muattel (Mukbil)	Hüseyin b. Îsâ	Gümülcine
76b	51	K. Çakırlu	Bahtiyâr b. Veli	Hasköy Uzunca Ova
76b	52	K. Çatak ma'a Evnâş (?)	Eymir b. Osmân	Uzunca Ova
77a	53	K. Mûsâ Çakal	Eymir b. Osmân	Uzunca Ova
77a	54	K. Takürlü	Arslan b. Şah Veli	Sultan Yeri
77b	55	K. Ahladlı (?)	Mûsâ b. Çoban Hüseyin	Sultan Yeri
77b	56	K. Nusretlü	Timur Hoca b. İlyâs	Sultan Yeri
77b	57	K. Küçük-söğütlü	Timur Hoca b. İlyâs	Sultan Yeri
78a	58	K. Yağ-basan	Emür veled	Sultan Yeri
78a	59	K. Terzi-viranı	Emür veled	Sultan Yeri
78a	60	K. Kefelü	Hızır b. Süleymân	Sultan Yeri
78a	61	K. Çatal-viranı	Emrullah b. İne Beği	Sultan Yeri
78b	62	K. Asmalı (Ahmalı)	Emrullah b. İne Beği	Sultan Yeri
78b	63	K. Virancık	Emrullah b. İne Beği	Sultan Yeri
78b	64	K. Dânışmendlü	Emrullah b. İne Beği	Sultan Yeri
78b	65	K. Doğancı	İbrâhim Hoca b. Hızır	Yenice-i Karasu

78b	66	K. Kocı-obası	İbrâhim Hoca b. Hızır	Yenice-i Karasu
78b	67	K. Uşânlı (?)	İbrâhim Hoca b. Hızır	Yenice-i Karasu
78b	68	K. Sınıkve (Sınıkkara)	İbrâhim Hoca b. Hızır	Yenice-i Karasu
79a	69	K. Evinsâd (?)	İbrâhim Hoca b. Hızır	Yenice-i Karasu
79a	70	K. Halifelü	Ramazân b. Rıdvân	Hasköy Uzunca Ova
79a	71	K. Dadalkar	Ramazân b. Rıdvân	Hasköy Uzunca Ova
79a	72	K. Şîr Murâd-obası	Ramazân b. Rıdvân	Hasköy Uzunca Ova
79a	73	K. Kurda Aşık-viranı	Ramazân b. Rıdvân	Hasköy Uzunca Ova
79b	74	K. Kulağuzlu	Ömer b. Yûsuf	Hasköy Uzunca Ova
79b	75	K. Murdâr-ağaç	Ömer b. Yûsuf	Hasköy Uzunca Ova
79b	76	K. Harmanlu (Hürmetlü)	Ömer b. Yûsuf	Hasköy Uzunca Ova
80a	77	K. Düz-beğiler (?)	Ömer b. Yûsuf	Hasköy Uzunca Ova
80a	78	K. Kızılca-kaftanlu	Ömer b. Yûsuf	Hasköy Uzunca Ova
80a	79	K. Çukur-viranı	Ömer b. Yûsuf	Hasköy Uzunca Ova
80a	80	K. Kuruca-viran	Ömer b. Yûsuf	Hasköy Uzunca Ova
80b	81	K. Çam-deresi	Ömer b. Yûsuf	Hasköy Uzunca Ova
81a	82	K. Eyibeğ (İlbeğ)	Ömer b. Yûsuf	Hasköy Uzunca Ova
81a	83	K. Kocalı	Badarlı (?) b. Dal Beğ	Hasköy Uzunca Ova
81a	84	K. Sâlihler	Badarlı (?) b. Dal Beğ	Gümülcine
81a	85	K. Köprülü	İne Hoca	Hasköy Uzunca Ova
81a	86	K. Mahmudlu	İne Hoca	Hasköy Uzunca Ova
81a	87	K. Günlemez	İne Hoca	Hasköy Uzunca Ova
81b	88	K. İdrisli	İne Hoca	Hasköy Uzunca Ova
81b	89	K. Gök-viran	İne Hoca	Hasköy Uzunca Ova
81b	90	K. Eşmedli maa İshâklu	İne Hoca	Hasköy Uzunca Ova
81b	91	K. Kara-ahidler (?)	Kurd b. Tirek (Tebrek)	Hasköy Uzunca Ova
81b	92	K. Kara Bâyezidlü	Kurd b. Tirek (Tebrek)	Hasköy Uzunca Ova
81b	93	K. Koca-kışla	Kurd b. Tirek (Tebrek)	Hasköy Uzunca Ova
81b	94	K. Ak-pınar	Kurd b. Tirek (Tebrek)	Hasköy Uzunca Ova
82a	95	K. Yancâl (Kancâl)	Osmân b. Nebî	Hasköy Uzunca Ova
82a	96	K. Göndüğin (?)	Osmân b. Nebî	Hasköy Uzunca Ova
82a	97	K. Baykal	Osmân b. Nebî	Hasköy Uzunca Ova

82a	98	K. Dere	Osmân b. Nebî	Hasköy Uzunca Ova
82a	99	K. Koçluşâl (?)	Osmân b. Nebî	Hasköy Uzunca Ova
82a	100	K. Albek (Alnek)	Osmân b. Nebî	Hasköy Uzunca Ova
82a	101	K. Kara-hisarlu	Osmân b. Nebî	Hasköy Uzunca Ova
82a	102	K. Sâlihu'd-dîn	Osmân b. Nebî	Hasköy Uzunca Ova
82a	103	K. Senek-beğli (?)	Osmân b. Nebî	Hasköy Uzunca Ova
82a	104	K. Ahidlü	Osmân b. Nebî	Hasköy Uzunca Ova
82a	105	K. Evbiyâd (Öbyâd)	Osmân b. Nebî	Hasköy Uzunca Ova
82a	106	K. Öksüzler	Osmân b. Nebî	Hasköy Uzunca Ova
82a	107	C. Ömer b. Aydoğdu	-	Hasköy Uzunca Ova
82b	108	C. Evhad	-	Hasköy Uzunca Ova
82b	109	C. Hüseyin b. Îsâ	-	Hasköy Uzunca Ova
83a	110	K. Kara Mahmûdlar	Ömer b. Mahmûd	Zağra-i 'Atîk
83b	111	C. Sâğıl (?)	-	Zağra-i 'Atîk
83b	112	K. Lütfi Beğ ve gayrühu	Hızır b. Kocak .... Îsâ b. Durak ..... Hızır Hoca	Yenice-i Zağra
83b	113	K. Çıracı	Hızır b. Kocak .... Îsâ b. Durak ..... Hızır Hoca	Yenice-i Zağra
84a	114	K. Senelü-ova	Hızır b. Kocak .... Îsâ b. Durak ..... Hızır Hoca	İslâvyene (?)
84a	115	K. Çeltikçi	Hızır b. Kocak .... Îsâ b. Durak ..... Hızır Hoca	Yenice-i Zağra
84a	116	K. Mahrik (?)	Hızır b. Kocak .... Îsâ b. Durak ..... Hızır Hoca	Yenice-i Zağra
84a	117	K. Eküciler	Hızır b. Kocak .... Îsâ b. Durak ..... Hızır Hoca	Yenice-i Zağra
84a	118	K. Beğkoz	Hızır Bâli b. İlyâs	Yenice-i Zağra
84b	119	K. Kara-turgudlu	Hızır Bâli b. İlyâs	Yenice-i Zağra
84b	120	K. Tiryâki	Hızır Bâli b. İlyâs	Yenice-i Zağra
84b	121	K. Pınar	Hızır Bâli b. İlyâs	Yenice-i Zağra
84b	122	K. Nasuh-obası (?)	'an Yörükân-ı Karacadağ	Yenice-i Zağra
85a	123	K. Caferlü	Hızır Bâli b. İlyâs	Yenice-i Zağra
85a	124	K. Kutluca-ören	Hızır Bâli b. İlyâs	Yenice-i Zağra
85a	125	K. Eskice	Hızır Bâli b. İlyâs	Yenice-i Zağra
84b	126	'an Yörükân-ı Ali Obası	Hızır Bâli b. İlyâs	Yenice-i Zağra
85a	127	K. Ahmed Beğ Çiftliği	Hüseyin b. Abdullah	Yenice-i Zağra
85b	128	K. Akbaş	Bayramlu	Filibe
85b	129	K. Parmaksızlu	Bayramlu	Filibe
85b	130	K. Halka-pınar	Bayramlu	Filibe
85b	131	K. Recebli	Bayramlu	Filibe
85b	132	K. Sülemişli	Bayramlu	Filibe
85b	133	K. Ömür-obası	Bayramlu	Filibe
85b	134	K. Müsellem	Bayramlu	Filibe
85b	135	K. Cağıllı (?)	Bayramlu	Filibe
85b	136	K. Köseli	Bayramlu	Filibe
86a	137	K. Çakırcı	Bayramlu	Filibe

87a	138	Nefs-i İslâvyene (?)	Tur Bâli b. İlyâs	İslâvyene (?)
86a	139	K. Kemâl-viranı	Nasûh (?)	Yanbolu ma'a İslâvyene (?)
86b	140	K. Kara-sinli	Nasûh (?)	Yanbolu ma'a İslâvyene (?)
86b	141	K. Beğli ma'a Osmân	Nasûh (?)	Yenice-i Zağra
86b	142	K. Siremçe (?)	Kâsım b. Mustafa	Yanbolu
87a	143	K. Kâdı	Kâsım b. Mustafa	Yanbolu
87a	144	K. Sungurca-viranı	Tur Bâli b. İlyâs	İslâvyene (?)
87b	145	K. Hızır-oğlu	Tur Bâli b. İlyâs	Yenice'-i Zağra
87b	146	K. Akbaş	Tur Bâli	Çirmen
88a	147	K. Alabayır	Hacı Ahmed	Dimetoka
88a	148	K. Sa'idlü	Hacı Ahmed	Dimetoka
88a	149	K. Debbağlar (?)	Hacı Ahmed	Dimetoka
88a	150	K. Topal	Ali Hoca b. Tur Beğ .... Yûsuf b. Abdullah	Hasköy Mahmud Paşa
88a	151	K. Kanlı-gölge	Ali Hoca b. Tur Beğ .... Yûsuf b. Abdullah	Hasköy Mahmud Paşa
88a	152	K. Gedikler (?)	Ali Hoca b. Tur Beğ .... Yûsuf b. Abdullah	Hasköy Mahmud Paşa
88a	153	K. Mihâyilli	Ali Hoca b. Tur Beğ .... Yûsuf b. Abdullah	Hasköy Mahmud Paşa
88a	154	K. İhriyânlı (İhribamlı)	Ali Hoca b. Tur Beğ .... Yûsuf b. Abdullah	Hasköy Mahmud Paşa
88b	155	K. Gazi Mustafa	Ali Hoca b. Tur Beğ .... Yûsuf b. Abdullah	Hasköy Mahmud Paşa
88b	156	K. Ülyâlı-tarla (?)	Ali Hoca b. Tur Beğ .... Yûsuf b. Abdullah	Hasköy Mahmud Paşa
88b	157	K. Ahmedlü ve sâyire	Ali Hoca b. Tur Beğ .... Yûsuf b. Abdullah	Hasköy Mahmud Paşa
88b	158	K. Hacı-obası	Ali Hoca b. Tur Beğ .... Yûsuf b. Abdullah	Hasköy Mahmud Paşa
88b	159	K. Çağlayık	Memi b. Timur ve Mehmed b. Hızır	Ahyolu
88b	160	K. Selmanlı	Memi b. Timur ve Mehmed b. Hızır	Ahyolu
88b	161	K. Ahmedlü	Memi b. Timur ve Mehmed b. Hızır	Ahyolu
88b	162	K. Bakır-ören	Memi b. Timur ve Mehmed b. Hızır	Ahyolu
89a	163	K. Güzelbeğ	Memi b. Timur ve Mehmed b. Hızır	Ahyolu
89a	164	K. Kozcuğâz	Memi b. Timur ve Mehmed b. Hızır	Ahyolu
89a	165	K. Sarı Mûsa-obası	Memi b. Timur ve Mehmed b. Hızır	Ahyolu
89a	166	K. Timurhân	Memi b. Timur ve Mehmed b. Hızır	Ahyolu
89a	167	K. Kızılcık	Memi b. Timur ve Mehmed b. Hızır	Ahyolu
89b	168	K. Aksu	Memi b. Timur ve Mehmed b. Hızır	Ahyolu
89b	169	K. Okçu-obası	Memi b. Timur ve Mehmed b. Hızır	Ahyolu
89b	170	K. Veli-obası	Memi b. Timur ve Mehmed b. Hızır	Ahyolu
89b	171	K. Hacı Murâdlı	Kurd b. İlyâs	Hâtun-ili
89b	172	K. Yenişâr	Kurd b. İlyâs	Hâtun-ili
89b	173	K. Suhte Hasan-obası	Kurd b. İlyâs	Hâtun-ili

89b	174	K. Emür-obası	Kurd b. İlyâs	Hâtun-ili
90a	175	K. Ceri-oğlu-obası	Kurd b. İlyâs	Hâtun-ili
90a	176	K. Aşık Timur-obası	Kurd b. İlyâs	Hâtun-ili
90a	177	K. Hala-oğlu-obası	Kurd b. İlyâs	Hâtun-ili
90a	178	K. Kara-sulu	Kurd b. İlyâs	Hâtun-ili
90a	179	K. Pirli-obası	Kurd b. İlyâs	Hâtun-ili
90a	180	K. Receb Hoca-obası	Kurd b. İlyâs	Hâtun-ili
90b	181	K. Hızır-obası	Kurd b. İlyâs	Hâtun-ili
90b	182	K. Armağan-obası	Kurd b. İlyâs	Hâtun-ili
90b	183	K. Tuküz-pınarı (?)	Kurd b. İlyâs	Hâtun-ili
90b	184	K. Avdel (?)	Kurd b. İlyâs	Hâtun-ili
90b	185	K. Bayramlı-obası	Kurd b. İlyâs	Rusi Kasrı
90b	186	K. Yörük Hacı-obası	Kurd b. İlyâs	Hâtun-ili
90b	187	K. Kör Hasan-pınarı	Kurd b. İlyâs	Hâtun-ili
90b	188	K. Saruhan-obası	Kurd b. İlyâs	Hâtun-ili
90b	189	K. Değirmen-deresi	Kurd b. İlyâs	Hâtun-ili
91a	190	K. Arpa-deresi	Kurd b. İlyâs	Hâtun-ili
91a	191	K. Sarıluca	Kurd b. İlyâs	Hâtun-ili
91a	192	K. Korıca-hoca	Kurd b. İlyâs	Hâtun-ili
91a	193	K. Emür-obası	Kurd b. İlyâs	Rusi Kasrı
91a	194	K. Kayacık	Tur Bâli b. Yungeldi (?)	Sermâb (?)
91a	195	K. Sine-birgü (?)	Tur Bâli b. Yungeldi (?)	Sermâb (?)
91a	196	K. Gazancılar (?)	Tur Bâli b. Yungeldi (?)	Sermâb (?)
91a	197	K. Akçalu	Kara Ali b. Abdullah	Sermâb (?)
91b	198	K. Püdöbe (?)	Kara Ali b. Abdullah	Sermâb (?)
91b	199	K. Eyübeğli	Kara Ali b. Abdullah	Sermâb (?)
91b	200	K. Suvartık (?)	Mustafa b. İnebeğ	Çardak
91b	201	K. Şârvi (?)	Hüseyin b. Nesîmi	Silistre
92a	202	K. Seydi Fakih	Hüseyin b. Nesîmi	Silistre
92a	203	K. Kara Hızır	Hüseyin b. Nesîmi	Silistre
92a	204	K. Mühürlü	Hüseyin b. Nesîmi	Silistre
92a	205	K. Danışmendli	Fâni (Bâli)	Silistre
92a	206	K. Karaca-evhad (?)	Fâni (Bâli)	Silistre
92a	207	K. Kovanlık	Fâni (Bâli)	Silistre
92a	208	K. Hoşkadem-pınarı	Fâni (Bâli)	Silistre
92a	209	K. Hırcınık (?)	Fâni (Bâli)	Silistre
92b	210	K. Karlı-oğulları	Fâni (Bâli)	Silistre
92b	211	K. Soyakdı (?)	Fâni (Bâli)	Silistre
92b	212	K. Tunca	Turasa	Silistre
92b	213	K. Turasan-pınarı	Turasa	Silistre
92b	214	K. Kara-ağaç	Turasa	Silistre
92b	215	K. Kozluca	Turasa	Silistre
92b	216	K. Çoban-oğulları	Bâli b. Mûsâ	Silistre
93a	217	K. Asgâr nd. Dülger-pınarı	Bâli b. Mûsâ	Silistre
93a	218	K. Kocılı	Bâli b. Mûsâ	Silistre
93a	219	K. Kuyucak	Bâli b. Mûsâ	Silistre
93a	220	K. Köselü	Bâli b. Mûsâ	Silistre
93a	221	K. Hafraşkâr (?)	Bâli b. Mûsâ	Silistre
93a	222	K. Paracı Abdullah nd. Deve (?) Yûnus-pınarı	Bâli b. Mûsâ	Silistre
93a	223	K. Yörükler	Bâli b. Mûsâ	Silistre
93a	224	K. Kuyucak	Bâli b. Mûsâ	Silistre
93b	225	K. Gavurga	-	Silistre nâhiye-i Emür Fakîh
93b	226	K. Sofular	Sâltık b. Oğul Beği	Yeni Pazar
93b	227	K. Göller (Güller)	Sâltık b. Oğul Beği	Yeni Pazar
93b	228	K. Îsâ Kocalu	Kurd Bâli b. Bâli	Tırnova nâhiye-i Tuzluk

94a	229	K. Hırsipotlar (?)	Kurd Bâli b. Bâli	Tırnova nâhiye-i Tuzluk
94a	230	K. Öksüzler	Kurd Bâli b. Bâli	Tırnova nâhiye-i Tuzluk
94a	231	K. Bekâr-oğlanları nd. Ahribânlu (?)	Kurd Bâli b. Bâli	Tırnova nâhiye-i Tuzluk
94a	232	K. Tanbıklar (?)	Kurd Bâli b. Bâli	Tırnova nâhiye-i Tuzluk
94a	233	K. Kara Mûsâlar nd. Köse Melek	Kurd Bâli b. Bâli	Tırnova nâhiye-i Tuzluk
94b	234	Nefs-i Çırpan	Sa'tî (Sâ'ali)	Çırpan
94b	235	K. Abdâl-oğlu	Sa'tî (Sâ'ali)	Çırpan
94b	236	K. Ömür-oğlu	Sa'tî (Sâ'ali)	Çırpan
94b	237	K. Mâdenci	Sa'tî (Sâ'ali)	Çırpan
94b	238	K. Kırcâli	Sa'tî (Sâ'ali)	Çırpan
94b	239	K. Nusretlü	Sa'tî (Sâ'ali)	Çırpan
94b	240	K. Ali Paşa	Sa'tî (Sâ'ali)	Çırpan
95a	241	K. Alaköni	Sa'tî (Sâ'ali)	Çırpan
95a	242	K. Kara Sinanlu	Sa'tî (Sâ'ali)	Çırpan
95a	243	K. Canlı (Câkli)	Sa'tî (Sâ'ali)	Çırpan
95a	244	K. Koca-viranı	Sa'tî (Sâ'ali)	Çırpan
95a	245	K. Kara-terziler	Sa'tî (Sâ'ali)	Çırpan
95a	246	K. Nasiblü	Sa'tî (Sâ'ali)	Çırpan
95a	**-**	**HASIL**		**122.538**

K: Karye, C: Cemaat: nd: Nâm-ı diğer

B- VAKIF GELİRLERİ HAKKINDA GENEL DEĞERLENDİRME

1594 tarihli vakıf defterine göre, vakfa gelir olarak kaydedilmiş olan üniteler ve birimler ile bunların toplam hâsılı aşağıdaki tabloda da görüleceği üzere 53 kazâ, 6 şehir merkezi, 400 köy, 8 mezraa, 7 cemaat olmak üzere toplam 474 birim ve 46 aşirettir. Ancak bunların hepsinin ayrı ve müstakil birimler olduğunu düşünmek doğru değildir. Çünkü, vakıf re'âyâsını üç gruba ayırdığımızdan bir kazâ, şehir merkezi, köy ya da cemaat birden fazla zümre içerisinde görülebilmektedir. Bu durumda söz konusu ünite veya birim iki veya üç defa sayılmış demektir. Mesela, Gümülcine Kazâsı dâhilinde her üç re'âyâ grubundan da bulunduğu için üç defa hesaba katılmıştır (bkz. Tablo I, III, V).

Vakıf gelirleri defterin sonunda toplam hâsıl olarak 1.648.510 akçe olarak yazılmıştır. Bunun 122.538 akçesi *'an mahsûl-i yağcıyân evkâf-ı mezbûre cerîme bahâ*, 1.525.972 akçesi da *'an mahsûl-i evkâf-ı mezbûre gayr-i ez-yağcıyân ve hem-bahâ*dır.[13] Buna göre defterde verilen toplam hâsıl rakamı ile bizim bulduğumuz toplam hâsıl arasında 38.147 akçelik bir açık bulunmaktadır. Defterdeki hâsıl kaydına göre, Ketânlık Köyü'ndeki 55.000 akçelik hem-bahâ (?) gelirinin hesaba katılmadığı anlaşılıyor. 55.000 akçelik hem-bahâ (?) gelirinin toplam hâsıldan çıkarılmasıyla ortaya çıkan sayı 1.631.657'dir. Şu halde, her iki vaziyette de

[13] Uzluk, No 7108, s. 95a.

defterdeki toplam hâsıl ile bizim bulduğumuz hâsıl arasındaki fark, ortadan kaybolmamaktadır.

Tablo VII: Vakıf Gelirlerinin Toplamı

Vakıf Re'âyâsı	Kazâ	Nefs	Köy	Mezr	Cem.	Toplam	Aşiret	Hâsıl
Herhangi Bir Özelliği Olmayan Re'âyâ	10	3	60	8	2	83	-	1.532.212
Perâkende Re'âyâ	22	-	108	-	-	130	-	31.907
Yağcı Re'âyâ	21	3	232	-	5	261	46	122.538
Genel Toplam	53	6	400	8	7	474	46	1.686.657 – 55.000 = 1.631.657

EKLER:

EK I: VAKFA AİT GELİRLERİN TESPİTİNİN YAPILMASINA DÂİR TAHRÎR HÜKMÜ

İftihârü'l-'ulemâ'i'l-muhakkıkîn muhtârü'l-fuzalâ'i'l-müdekkıkîn ma'denü'l-fazl ve'l-yakîn el-muhtass bi-mezîd-i 'inâyeti'l-meliki'l-mu'în mahrûse-i Edirne'de Dârü'l-hadîs Medresesi Müderrisi Mevlânâ Şücâ' zîde fazluhum tevkî'-i refî'-i hümâyûn vâsıl olıcak ma'lûm ola ki iftihârü'l-havâss ve'l-mukarrabîn 'umdetü eshâbi'l-'ızz ve't-temkîn mu'temedü'l-mülûk-i ve's-selâtîn enîsü'l-hazreti'l-'aliyyeti's-sultâniye celîsü'd-devleti's-sermediyye el-muhtass bi-mezîd-i 'inâyeti'l-meliki's-samed Dârü's-sa'âdetim Ağası Mehmed dâme 'uluvvuhu dergâh-ı mu'allâma mektûb gönderüb nâzırı olduğı merhûm ve mağfûrun leh Sultân Murâd Hân tâbe serâhûnun câmi'-i şerîf ve 'imâret-i 'âmireleri evkâfına müte'allık olan karyeler otuz seneden mütecâvizdir tahrîr olunmamağla ahâli-i kurânın ahvâli mükedder olub ve kadîmü'l-eyyâmdan defter-i hâkânîde cânib-i vakfa yağcı kayd olunan iki bin nefer re'âyâ her sene 'imâret-i 'âmireye üçer vukıyye yağ virmek üzre sâyir hukûk ve rüsûmların dahi vakfa virmek üzre mukayyed olub virilür iken celeb muharrirleri hilâf-ı kânûn nicesin celeb yazub ve nicesin taycı ve küreci kulları taycı ve küreci kayd idüb rencîde itmek ile perâkende oldukları eclden 'imâret-i mezbûrenin yağı tahsîl olunmayub ve müddet-i medîd ahâli-i mezbûre re'âyâsının mürdeleri ihrâc ve keferesinin cizyesi adâlet üzre vaz' olunmayub ağniyâsına cüz'î ve fukarâsına ziyâde cizye kayd olunub ve re'âyânın ba'zıları zulmden terk-i diyâr idüb aharın toprağında sâkin olmağla her sâl mahsûl-i vakfa külli noksan geldiğinden mâ'adâ mevcûd olan re'âyâ dahi perâkende olmak üzredir ahvalleri hakk ve 'adl üzre görülüb kadîmden 'imâret-i mezbûreye yağcı kayd olunmuşken sonradan celeb ve taycı ve küreci olanlarun celeblikleri ve taycı ve kürecilikleri ref' olunub uslûb-ı sâbık üzre yağcı hizmeti itdürülüb mürde ve gürihteleri defterden ihrâc ve yerlerine oğulları ve mu'takları ve içlerinde tavattun iden haymanaları tahrîr olunub ve terk-i diyâr idenleri girü yerlerine getürdilüb ve keferesinin cizyeleri ednâ ve evsat ve a'lâ i'tibârınca vaz' olunub

deftere kayd olundukdan sonra zikr olunan evkâfın ba'zı yerleri korıları ve bağları mürûr-ı eyyâmla havâss-ı hümâyûna ve âher vakf toprağına halt olunmağla mahsûl-i vakfa külli zarar ve müterettib olmuşdur bu makûle muhtell olan mümtâz ve mu'ayyen sınurları dahi vakfnâme mûcibince görülüb havâss-ı hümâyûn emînleri ve zü'amâ ve çavuşân ve sipâh ve erbâb-ı timâr ve müsellem tâyifesi vakfnâmeye muhâlif dahl ve tecâvüz eyledükleri yerler vakfın ... ve kudemâsı ma'rifetiyle hakk ve 'adl üzre görülüb sâbit oldukdan sonra deftere kayd idüb ve câbecâ 'alâyım vaz' olunub min ba'd 'alâyım mûcibince 'amel olunub evkâfın yerlerine hâricden kimesneye dahl ve tecâvüz itdürülmeyüb vakf için zabt ve kabz olunub evkâf-ı mezbûrenin beytü'l-mâl-ı hâssa ve 'âmme ve yava ve kaçgûn ve mâl-ı gâyib ve mefkûd ve mâl-ı mevkûd ve cürm-i cinâyet ve bâd-ı hevâları kadîmü'l-eyyâmdan cânib-i vakfa zabt olunu gelmişken ümenâ ve 'ummâl ve mübâşirîn-i emvâl ve sâyir ehl-i 'örf tâyifesi dahl ve ta'arruz idüb ve defterlü ra'iyyetden dahî rüsûm taleb idüb rencîde eyledüklerinden gayri mâl-ı vakfın telef ve zâyi' olmasına sebeb olmuşlardır vukû'î ve sıhhati ile tahrîr ve defter olunub ve min ba'd 'âdet-i kadîm mûcibince serbestlik üzre zabt olunmak içün evkâf-ı mezbûre 'umûmen tahrîr ve defter olunmak lâzım ve mühim olmağın tahrîr ve tassuh olunmak ricâsına i'lâm eyledüği 'arz olundukda vech-i meşrûh üzre tahrîr olunmak fermân olunduğına südde'-i sa'âdetimde baş defterdârım olan iftihârü'l-ümerâ'-i ve'l-ekârim Mehmed dâme 'uluvvuhu mümzî tezkere virmeğin senün diyânet ve istikâmetine i'timâd-ı hümâyûnum olmağın sen muharrir olub evkâf-ı mezbûre mütevellîsi olan kıdvetü'l-emâcid ve'l-ekârim Mustafa zîde mecdühu mübâşir ve merhûm ve mağfûrun leh Sultân Bâyezîd Hân tâbe serâhûnun 'imâreti kâtibi 'Osmân kâtib olub tahrîr olunmasın emr idüb buyurdum ki kadîmden evkâf-ı mezbûreden defterde cânib-i vakfa yağcı kayd olunan iki bin nefer re'âyâ her sene 'imâret-i 'âmireye üçer vukıyye yağ virmek üzre sâyir hukûk ve rüsûm-ı dahi vakfa mukayyed iken celeb muharrirleri re'âyânın nicesin celeb ve taycı ve küreci kulları dahî nicesin taycı ve küreci kayd idüb rencîde itmekle perâkende olub 'imârete aslâ yağ tahsîl olunmayub imdi mezkûrların celeblikleri ve taycı ve kürecilikleri 'umûmen ref' olunmuşdur [s.1b] uslûb-ı sâbık üzre yağcılık hizmeti itdürülüb ve mürde ve gürihteleri ihrâc ve keferesinin cizyeleri dahî 'adâlet üzre ednâ ve evsat ve a'lâ i'tibârınca kayd idüb ve âher toprakda sâkin olan re'âyâyı yerlerine getürüb kadîmden ve lâyık defteri mûcibince yağcı olanlara yağcılık hizmeti itdürülüb ve zikr olunan vakfın ihrâc olunan mürde ve gürihtelerinin yerlerine oğulların ve mu'takların ve içlerinde tavattun iden haymanaların tahrîr idüb müşevveş ve muhtell olan sınurların vakfnâme-i hümâyûn mûcibince ve ahâli-i vilâyet ma'rifetleriyle yoklayub aslı hakîkati ile ma'lûm idindikden sonra şer'le sâbit ve zâhir olan sınurlara câbecâ 'alâyım vaz' idüb vakfın mümtâz ve mu'ayyen sınurlarına havâss-ı hümâyûn emînlerin ve âhar vakf zâbitlerin ve zü'amâ ve çavuşân ve sipâh ve erbâb-ı timâr ve müsellem tâyifesi ve gayriden hâricden bir ferdi dahl ve tecâvüz itdürmeyesin memnû' olmayanları isimleri dirlikleri ile yazub 'arz eyleyesün ve vakfın ba'zı yerleri ve korıları ve bağları mürûr-ı eyyâmla aharın toprağına halt olmağla vakfa zarar ve müterettib olmuş anı dahî göresin vâkı' ise

ba'de's-sübût uslûb-ı sâbık üzre vakf içün zabt ve kabz itdürüb deftere kayd eyleyesün ve zikr olunan vakfların defterde mukayyed ra'iyyet ve ra'iyyeti oğullarına hâricden bir ferdi dahl ve ta'arruz itdürmeyesün kadîmü'l-eyyâmdan serbestlik üzre zabt olunmağla beytü'l-mâl-ı 'âmme ve hâssa ve yava ve kaçgûn kul ve câriye ve mâl-ı gâyib ve mefkûd ve mâl-ı mevkûd ve cürm-i cinâyet ve bâd-ı hevâ bi'l-külliyen evkâf cânibinden zabt olunurmuş anı dahî göresin vâkı' ise uslûb-ı sâbık üzre sebt ve defter idüb min ba'd vech-i meşrûh üzre cânib-i vakfda zabt ve kabz itdüresin ve bi'l-cümle zikr olan vakıfların nakîr ve kıtmir vâkı' olan ahvâllerin emr-i 'âlî kadrim üzre görüb sebt-i defter idüb ve min ba'd muhtell ve müşevveş bir yer komayasın ve'l-hâsıl zikr olan vakıflara müte'allik münâzi'ûn fihâ olan ahvâlin ve arâzî ve sınurların nizâ' idenler veya vekilleri huzurlarında şer' ve kânûn üzre fasl ve sebt-i defter eyleyesin ki sonra kimesnenin nizâ' ve muhâlefet itmek mecâlleri olmaya ve husûs-ı mezbûrede kemâl-i emânet ve istikâmet ile edâ-yı hizmet idüb hedâye ve pîşkeş deyû kimesnenin bir hissesin almayub ve hiç kimesneye meyl ve mehâbâ dahî eylemeyüb ta'assub ve garezden hazer idüb vech-i meşrûh üzre tahrîr olunan defterleri tamam oldukdan sonra imzâ ve mühürleyüb bir sûretin mütevellîye bir sûretin hizâne-i 'âmireye teslim eyleyesin inşâallâh bu bâbda olan hizmetin zâyi' olmayub envâ'-ı inâyetime mazhar olman mukarrerdir ana göre ikdâmda dakîka fevt eylemeyesin ve vakfın eğer re'âyâsın ve eğer cüz'î ve küllî mahsûlâtı ve rüsûmıdır tamam görülüb defter oldukdan sonra defter-i 'atîkle tatbîk eyleyesin ki defter-i cedîd 'atîkden noksân üzre tahrîr olunmuş olmaya şöyle bilesin 'alâmet-i şerîfe i'timâd kılasın tahrîren fî evâsıt-ı şehr-i Şevvâli'l-mükerrem sene semân ve tis'în ve tis'a mi'e

Be makâm-ı Kostantınıyye [s.2a].

EK II: VAKIF BÖLGELERİNE AİT KÂNÛNNÂME

Fihrist-i kânûn-ı 'anhâ-i (?) câmi'-i şerîf ve 'imâret-i 'âmire-i merhûm ve mağfûrun leh Sultân Murâd tâbe serâhu der-mahmiye-i Edirne ve kazâ-i sâ'ire

Kazâ-i Edirne	Kazâ-i Babaeski
Kazâ-i Bergoz ma'a Vize	Kazâ-i Hayrabolu
Kazâ-i İpsala	Kazâ-i Gümülcine
Kazâ-i Filibe	Kazâ-i Zağra-i Eskihisar
Kazâ-i Yanbolu	Kazâ-i Siroz

Zikr olunan kazâlarda vâkı' resm-i çift her çiftden yirmi ikişer akça alınur ve bennâkden on iki akça alınur ve her mücerredden sekiz akça alınur ve resm-i duhândan altı akça alınur ve resm-i ağnâm her iki ganemden bir akça alınur ve üç yüz re's ganemden beş akça resm-i ağıl alınur ve ba'zı kazâda resm-i bâğât-ı müslümândan her dönümden dört akça alınur ve gebrden her dönümden on iki akça alınur ve ba'zı kazâda gebrden resm alınmayub monopoliye deyû 'öşr-i şıra

alınur ve Gümülcine Kazâsı'nda vâkı' olan kasaba-i Buri'nin Akdeniz'e muttasıl kurânın (?) gemiyle gelen metâ'ın gümrüği müslümânlardan her bin akçada yirmi akça ve gebrândan otuz akça alınur ve geçitden geçen adam ve bargirin her birinden buçuk akça alınur zâyi' olunan ganemin her birinden bir akça ve gâvın her birinden iki akça alınur hamrın her hımlından bâc dört akça ve fuçıdan iki akça alınur ve kazıyye-i mezbûre ile tevâbi' ahâlîsi hamrlarından resm-i hamr deyû her hımldan sekizer akça alınur ve mezbûr gölde rûhte (?) ve midye ve şirye ve istiridye ve istakoz avlayanlardan on akçada dört akçası rençberin ve altı akçası vakf içün alınur ve vakfın toprağında satılan ganemin bâc payı deyû her iki re'sinden bir akça ve gâv satılsa her birinden iki akça ve esb satılsa alandan üç satandan üç akça alınur ve gulâm ve câriye satılsa satandan dört ve alandan dört akça alınur ve hanâzîr satılsa her birinden bir akça alınur ve evlerinde hınzır besleyenlerden her iki re'sden bir akça ve depeledüklerinde resm-i bojik deyû her birinden bir akça dahi alınur ve evkâfın toprağından gelmeye otluğı biçenlerden her arabada iki akça alınur ve çayırlardan otluğı biçenlerden her arabada iki akça alınur ve çayırlardan otluk biçenlerden su sığırı arabasına tahmîl idenlerden her arabasından beşer akça ve kara sığır arabasına tahmîl idenlerden her arabadan dört akça alınur ve evkâfın toprağında zirâ'at idenlerden 'öşr ve salâriye alınur ve küvvâreden dahi 'öşr alınur ve mâl-ı gâyib ve mâl-ı mefkûd ve beytü'l-mâl-ı 'âmme ve hâssa ve beytü'l-mâl-ı yava ve resm-i 'arûs-ı seyyibe ve bâkire ve bâd-ı hevâ ve cürm-i cinâyet ve 'âdet-i deştbânî ve kaçgûn-ı kul ve câriyenin bahâları ve müjdegâneleri vakf içün zabt olunmak üzre kayd olundı [s.2b].

EK III: YAĞCIYÂN CEMA'ATİ KÂNÛNNÂMESİ

Defter-i cedîd-i hâkânîde mukayyed olan yağcılardan her sene her vukıyyesi dörtyüz dirhem olmak hesâbı üzre her neferden üçer vukıyye revgan-ı sâde alınub ve evlâd-ı zükûrunun hadd-i bulûğlarından sonra yirmi yaşına varınca sekizer akça resm-i mücerred ve yirmi yaşından sonra anlardan dahî üçer vukıyye revgan-ı sâde alınub ve ganemlerinin her iki re'sinden bir akça resm ile resm-i ağıl vakfa zabt olunub ve zükûr olunan yağcıların kızlarından bikr ve seyyibe müte'allık olan nikâhların cemî'-i rüsûm-ı ve beytü'l-mâl-ı 'âmme ve hâssa ve niyâbet ve cürm-i cinâyet ve bâd-ı hevâ ve mâl-ı gâyib ve mâl-ı mefkûd ve ellerinde bulunan yava kul ve câriye ve ağnâm ve gâv ve esbin bahâları vakf-ı mezbûr içün zabt olunub ve mezkûr yağcılar hizmetleri mukâbelesinde 'avârızdan ve sâyir tekâlif-i 'örfiyenin cümlesinden mu'âf ve müsellem olub kimesne rencîde ve remîde itmemek üzre kayd olundı ve mezbûr yağcılar cema'at başı olan kimesnelerden hizmetleri mukâbelesinde resm hâneleri içün revgan alınmayub ve altmış re's ganeminden resm alınmayub ziyâdesi hesâb olunub her kırk re's ganemde bir özine revgan-ı sâde alınub aherden kimesne gerek cema'at başılara ve gerek yağcılara dahl itmeye deyû defter-i 'atîkde mukayyed olmağın defter-i cedîde dahi vech-i meşrûh üzre kayd olundı ve 'imâret-i mezbûre mütevellîleri haymana tâyifesinden kendüler murâd idindikleri kimesneleri yağcı kayd iderler imiş cedîd emr-i şerîf virilmeyince min ba'd yağcı yazılmaya deyû defter-i 'atîk-i hâkânîde mukayyed olmağın minvâl-i mezbûr üzre defter-i cedîd-i hâkâniye kayd olundı [s.72b]

H.1002/ M.1594 TARİHLİ BİR VAKIF DEFTERİNE GÖRE EDİRNE'DEKİ SULTAN II. MURÂD CÂMİİ VE İMÂRETİ EVKÂFI

THE MOSQUE OF SULTAN MURAD II AND THE AWQAF OF IMARAT AT THE PROVINCE OF EDIRNE IN THE WAQF DAFTAR (REGISTER) DATED 1002 A.H. /1594 A.D.

Bayram ÜREKLİ – Doğan YÖRÜK

Following the Ottomans' capture of Edirne, there has been great activities of construction and settlement by the sultans at first and the other influentail state officials as well as the shaykhs and the darwishes. Sultan Murad II, mentioned as one of the founders of Edirne, has contstructed a mosque and imarat there. As a source of income for this imarat, some villages, mazraas and the comminuties had been registered in the sancaqs and the distrits of the Region of Rumali. As far as this register is concerned, the people of waqf has been divided into three groups in accordance with their economical activities. The total amount of waqf income (in the daftar) is 1.648.510 akcha.

Key words: Edirne, Murad II, Mosque, Imarat, Register of Waqf

ملخص

وقف مسجد مراد الثاني وخانكاهه بأدرنه على ما ورد في دفتر وقف مؤرخ بتاريخ 1002هــ/1594م

بعد دخول أدرنه تحت حكم الدولة العثمانية شهدت فعالية عمرانية وإسكانية كبيرة، وعل رأس من يقوم بهذه الأعمال السلاطين وأعيان الدولة والمشايخ والدراوييش. فالسلطان مرادِ الثاني وهو أحد مؤسسي المدينة الأصلي أنشأ فيها مسجدا جامعا وخانكاها، وقد سُجِّلت بعض القرى والمزارع والجماعات في الألوية والأقضية التابعة لمقاطعة روم ايلي، ليكون دخلا لوقف هذا المسجد والخانكاه، وعلى هذا انقسم العاملون من رعايا الوقف من حيث الأعمال الاقتصادية إلى ثلاثة اقسام. لقد بلغ مجموع دخل الوقف في الدفتر المذكور إلى 106488510 آقجه.

.الكلمات الرئيسية في المقال: أدرنه، مراد الثاني، جامع، خانكاه، دفتر الوقف

*

KUR’ÂN MEÂLLERİNDE GÖZARDI EDİLEN BAZI ANLAMA KARİNELERİNİN TESPİTİ VE YAPILAN ÖNERİLER*

Muhammed Fatih KESLER

Doç. .Dr., Ç.O.M..İlahiyat Fakültesi
Tefsir Öğretim Üyesi

Giriş

Bu çalışmamızda öncelikli olarak bazı Türkçe meâllerde göz ardı edilen birtakım anlama karinelerine işaret edeceğiz. Söz konusu karinelerin göz ardı edilmesi sonucu bazı meâllerde ortaya çıkan ve asıl itibariyle kolektif olmuş birtakım yanlışlıkları incelerken bunların yer aldığı meâl isimlerinden bahsetmeyeceğiz. Ayrıca makul bir meâl için tespit ettiğimiz bazı önerileri de örnek âyetlerle birlikte sunacağız. Müslümanlar arasında makbul olan kadim tefsir geleneğinin verileri, bu çalışmamızda takip ettiğimiz metodun da öncelikli dayanaklarıdır.

Vahiy olgusuyla ilk defa cennette tanışan insan[1] bu yapı içerisindeki çeşitliliğe, ilâhî hikmetin yanı sıra kendi zafiyeti sebebiyle yine cennette sergilediği hareketlerinde meydana gelen sapmalar sonucunda muhatap olmuştur. Zeminini ilâhî emir ve yasakların oluşturduğu cennet saltanatını şeytanın hileleriyle kaybeden insana, Yüce Allah şöyle emretmiştir:

قُلْنَا اهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعاً فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ

“Hepiniz oradan (cennetten) çıkın” dedik. Yalnız (iyi bilin ki) size benden bir hidâyet geldiği zaman, kimler benim hidâyetime uyarsa, artık onlara bir korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir.”[2]

* Bu çalışma 24-26 Nisan 2003 tarihinde İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi’nde yapılan Kur’ân Meâlleri Sempozyumu’nda bildiri olarak sunulmuştur.

[1] İnsanın, cennette ilk muhatap olduğu vahiy Kur’ân-ı Kerîm’de şöyle anlatılmaktadır:

“Allah, Âdem’e (gerekli olan) bütün varlıkların isimlerini öğretti. Sonra onları önce meleklere arz edip: ‘Eğer sözünüzde sâdık iseniz bunların isimlerini bana bildirin dedi.’ Melekler, ‘Seni bütün eksikliklerden uzak tutarız. Senin bize öğrettiklerinden başka bizim hiçbir bilgimiz yoktur. Şüphesiz her şeyi hakkıyla bilen, her şeyi hikmetle yapan sensin’ dediler. Bunun üzerine Allah şöyle dedi: ‘Ey Âdem! Eşyanın isimlerini meleklere bildir. ’Âdem onların isimlerini anlatınca: ‘Ben size muhakkak göklerde ve yerde görülmeyenleri gizli ve açıkça yaptıklarınızı bilirim, dememiş miydim?’ dedi.” Bakara (2): 31-33.

[2] Bakara (2): 38.

Bu ilâhî hitap, insanın vahiyle olan cennetteki tanışıklığının dünyada da devam edeceğinin açık bir işaretidir. Ayrıca bu ibârelerdeki hidâyet olgusunun seçimi ve hayata geçirilmesi gibi hususların tamamen insanın irâdesine bırakılması, onun bu konuda bir anlama melekesine sahip olduğunu da göstermektedir. Çünkü sağduyulu bir insanın anlaşılmayan bir olguya hayatî bir rol yüklemesi mümkün değildir.

Hz. Âdem'den başlayarak tarih boyunca peygamberlerin tebligatlarıyla insanlara ulaştırılan farklı vahiyler, nihâî olarak Muhammed (a.s.) ile tamamlanacak olan İlâhî Yasa'ya uygun bir gelişme ve olgunlaşmayı sağlayarak varoluşun inşasına destek olmuşlardır. Dolayısıyla daha önceki peygamberlerin bu çerçevedeki yoğun çabalarını, Son Vahyin (Kur'ân-ı Kerîm'in) anlaşılmasına asırlar sürecek bir hazırlık safhası olarak tanımlayabiliriz. Diğer bir deyişle, kendi dönemlerinde vahiyle tanışık nesiller yetiştiren bu elçilerin çabaları, Kur'ân'ın anlaşılmasına dolaylı olarak katkı sağlamıştır. Ayrıca bu elçiler kendi müntesiplerinin, vahyin bütününü anlayacak bir konumda olmadıklarını, dolayısıyla bu zor görevi son Peygamber'e ve onun dönemine tehir etmenin daha uygun olacağını belirtmişlerdir. Bu gerçek Hz. Îsâ'nın şu sözlerine de bütün berraklığıyla yansımaktadır:

"Size söyleyecek daha çok şeylerim var. Fakat şimdi dayanamazsınız. O hakikat ruhu gelince size her hakikate yol gösterecek. Zîrâ kendiliğinden söylemeyecektir. Fakat ne isterse söyleyecek ve gelecek şeyleri size haber verecektir. O beni ta'zim edecektir. Çünkü benim aldığım yerden alacak ve size bildirecektir."[3]

Âdem (a.s.)'den sonra ilâhî değişikliklere tâbi tutulan vahiy olgusu, Muhammed (a.s) gönderilinceye kadar dünyanın çeşitli bölgelerindeki insanları, muhtaç oldukları durumlar çerçevesinde eğiterek belli bir noktaya getirmiştir.[4] Kısaca, "dünya insanlık ailesi" çeşitli devirlerde gönderilen peygamberler tarafından tebliğ edilen ve açıklanan vahiylerle bir ünsiyet kurabilmiştir. Gelinen bu aşamadan sonra ilâhî irâde, bütün insanlığın hidâyeti için tarihe son kez yazılı olarak müdahale ederek Kur'ân-ı Kerîm'i indirmiştir. Ancak bu müdahale, üstün bir varlıkta bulunması gereken meziyetlerinin çoğunu kaybetmiş, dolayısıyla maneviyat alanındaki başıboşluğu oldukça yoğun olarak yaşayan insanların bulunduğu bir coğrafyada gerçekleşmiştir. Üstelik bu coğrafyada vahiyle tanışık olanların sayısı yok denecek kadar azdı. Bütün bu olumsuzlukların doğal sonucu olarak Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılması ancak uzun bir süreçte tamamlanabilmiştir. Hz. Peygamber'in, Hîrâ Mağarası'nda Cebrâil'den ilk vahyi aldıktan sonra karşılaştığı durumu kendisine anlattığı Varaka b. Nevfel (ö: 535/614) ile yaptığı görüşmeyi bu açıdan değerlendirmek gerekir. Hem **Eski Ahit** hem de **Yeni Ahit** gibi kutsal kitaplara âşina olduğu bilinen bu bilge kişi, iyice ilerlemiş yaşından dolayı, Kur'ân'ın tenzil süreci-

[3] Yuhanna : XVI / 12 – 15.

[4] Muhammed İkbal: *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu* (trc: Ahmet Asrâr), İstanbul tsz., s. 174 vd.

nin tamamını idrak edemeyeceğini sezinlemiş ve Peygamber (a.s.)'e şöyle demiştir: "... Keşke ömrüm yetseydi de sana yardım edebilseydim."[5]

İlk vahyin hikâyesini dinleyen hemen herkesin kolaylıkla hatırlayabileceği bu ifade, bir üzüntüyü dile getirmenin yanı sıra, son vahiy olan Kur'ân'ın tamamını anlamanın basit bir şey olmadığını, dolayısıyla bunun uzunca sürecek bir olgunlaşma döneminden sonra gerçekleşebileceğini de ortaya koymaktadır. Yeni Ahit'teki sözleriyle bu gerçeği teyit eden Hz. Îsâ'nın nübüvvet süresinin sadece üç yıl olduğunu düşünürsek,[6] vahyin son halkası olan Kur'ân tebligatının böylesine kısa bir sürede tam olarak anlaşılmasının bütün muhataplar açısından mümkün olmadığı açıkça ortaya çıkacaktır. Kaldı ki onu insanlara ulaştırmak ve açıklamakla görevli olan Ümmî Peygamber, yaptığı tebligatında bir takım gramer kurallarından, özel anlatım metotlarından ya da bazı lügat kitaplarından faydalanmıyordu. Belki Kur'ân-ı Kerîm, bütün bu araçları kullanmak için uygun bir yapıya sahip idi. Ancak ilk tebliğciye görevini ifa ederken en çok yardımcı olan olgular bunlardan ziyâde, onun bir birey olarak içinde yaşadığı toplumda yirmi üç yıllık süreçte gerçekleşen hayata dair olaylar, ilâhî irâdenin bu olaylardan bazılarına yaptığı müdahaleler ve bunların benzerlerini yaşayan geçmiş ümmetlere yönelttiği tarihsel göndermelerdi.

Dile getirdiğimiz bu hususlar belki de, Kur'ân vahyinin ihtiva ettiği mesajın anlaşılmasında, onlarca lügat ve gramer kitabından daha da etkili olmuştur. Nihâyet ilâhî irâde, Kur'ân'ın pratik olarak açıklandığı tenzil sürecini, geçmiş ve gelecek zamanlardan ayrı olarak kıyâmete kadar yaşanacak olan asırlara örnek bir kesit olarak sunmuştur. Bu özel zaman dilimi Kur'ân'ın anlamını gölgelemek isteyen etmenlere karşı bugün de bütün zindeliğiyle direnç üretmeye devam etmektedir. Bundan dolayı Kur'ân'ı anlamak isteyen birisinin, ya söz konusu bu süreci sahâbîler gibi yaşamış olması, ya da hangi çağın ve coğrafyanın mensubu olursa olsun onu yeniden yaşıyormuşçasına göz önünde bulundurması ve analiz etmesi gerekir.

I. KUR'ÂN'IN ANLAŞILMASI VE ANLAMA KARİNELERİNİN ÖNEMİ

Bu başlık altında kullandığımız karine kelimesini kısaca; bir araştırmacının meâl yazarken dayandığı anlama ilkeleri olarak da tanımlayabiliriz. Bu ilkeler ara-

[5] Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Kureşî el-Medenî: *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Konya 1982, s.102; Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî: *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Kahire 1413/1993, I. 238; Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî: *Câmiü's-Sahîh (Sâhîhu Buhârî)*, İstanbul 1401/1981, Bedü'l-vahiy, 3; et-Ta'bîr, 1; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr el-Taberî: *Târîhü'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Kahire tsz, II. 302; Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali el-Beyhâkî: *Delâilü'n-Nübüvve,* Beyrût 1405/1985, I. 23; Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdullah b. Ahmed es-Süheylî: *er-Ravdü'l-Unf bi Şerhi's-Sîreti'n-Nebeviyye li'b'n-i Hişâm*, byy. tsz., II. 407, 408.

[6] Hz. Îsâ'nın risâlet müddeti ile ilgili görüşler için bkz: Arthur Headlam: *The Life and Teaching of Jesus The Christ,* London 1924, s. 320.

sında bizim üzerinde en çok durduğumuz olgunun; öncelikli bir anlama karinesi olarak vahyin tenzil süreci ve onun arka plânı olduğunu söyleyebiliriz. Kur'ân-ı Kerîm'i, muhatapların anlama ufkuna daha kolay yaklaştırma kararlığında olan müfessirlerin çalışmaları esnasında mezkûr karineyi vazgeçilmez bir unsur olarak kullandıkları bilinmektedir. Asıl itibariyle bu karine, sadece müfessirler için değil aynı zamanda meâl çalışması yapan bütün araştırmacılar için de geçerlidir. Onlar da tıpkı müfessirler gibi, yaptıkları çalışmalarda öncelikli olarak Kur'ân'ın tenzil süreci ve bu sürecin bazı kesitlerine yapılan ilâhî müdahaleleri, tarihsel göndermeleri ve özellikle Kur'ân tarihini ayrıntılı olarak araştırmak zorundadırlar. Dolayısıyla biz, Kur'ân-ı Kerîm'in bu türden araştırmacı bir yaklaşımla, diğer bir ifâdeyle ancak bir **meâl-tefsir** çalışmasıyla anlaşılabileceği kanaatindeyiz. Bu gerçeğe rağmen her birinin birer emek mahsulü olduğuna gönülden inandığımız bazı meâllerde, öncelikli olarak yukarıda zikrettiğimiz önemli karine olmak üzere Kur'ân'ı anlamaya yardımcı olan diğer birçok kaidenin görmezlikten gelindiğini müşahede etmekteyiz. Bu çerçevede tespit ettiğimiz diğer karineleri de şöyle özetleyebiliriz: Sebeb-i nüzûl, âyetin hem kendi öğeleri hem de diğer âyetlerle olan irtibat ve insicâmı, zamirlerle işaret edilen şahıs, kabile ve mekân isimlerinin tayin edilmesi, âyetin ilk hedefi ya da bir başka deyişle âyetin ana fikri ve bunun sarmalandığı âyetin konu bütünlüğü ilkesi, anlam tefrikine yardımcı olan Vücuh ve Nezâir İlmi ve sahih lügat bilgisi.

Bazı meâllerde göz ardı edilen ve herkesçe malûm olan bu olguları çoğaltmak mümkündür. Ancak biz bu noktada murâd-ı ilâhînin, muhatapların anlama ufkuna yatkın ve kulağa hoş gelen bir meâl ile yaklaştırılabilmesi için tespit ettiğimiz önerilerden sadece şu birkaç tanesini incelemekle iktifa edeceğiz.

II. ANLAMA KARİNELERİ VE ÖNERİLER

1- Meâl yazmak isteyen bir araştırmacı her bakımdan yetkin ve yeterli olmalıdır. Bir müfessire göre çok daha önemli bir görev yüklenen böyle bir araştırmacı sadece Arapça bilgisi ve basit bir sözlük yardımıyla veya daha önce kaleme alınan meâllerden aktarmalar yaparak ortaya bir anlam karışımı koymaktan şiddetle kaçınmalıdır. O, böyle kolay ve sıradan uğraşılar yerine Allah kelâmını anlamaya yardımcı olacak orijinal tefsirlerden özellikle rivâyet ve lügavî tefsirlerden ve diğer başvuru kaynaklarından bir müfessir kadar azami ölçüde faydalanmayı beceren özverili ve sabırlı bir kişi olmalıdır. Kısa ibarelerine rağmen çok geniş anlamlar taşıyan Kur'ân-ı Kerîm'in meâlini yazacak olan böyle bir araştırmacı, bir müfessir kadar fazla eser okuyup araştırma yapmasına rağmen ondan çok daha az ve özlü ifadeler kullanmak durumunda kalacağını ve bunun da kolay bir iş olmadığını asla unutmamalıdır.

2- Yapılacak meâlin hacminin bir cilt, yani Mushaf'ın ölçüsüne uygun olması gerektiği yönündeki bir ön kabul ve bunun gerçekleştirilmesi için başlangıçta duyulan tedirginlik daha sonra yapılacak birçok yanlışlığın da önemli bir muharrikidir. Dolayısıyla meâl yapan bir araştırmacı harfî tercümenin imkânsızlığını dene-

mek isteyenlerin kendilerini mahkûm ettikleri dar kalıplara sıkışmayarak, meâl isminin kendisine tanıdığı makul serbestiyi yerli yerinde kullanmayı becerebilmelidir. Bu çerçevede araştırmacı, üzerinde çalıştığı âyetin varsa tarihî arka plânını, işaret ettiği özne ve nesneleri, aynı âyetin bir başka sûredeki âyet ya da âyet gruplarıyla olan görev bölüşümünü parantez içi kısa bilgilerle belirtmelidir. Bu şekilde aynı âyetin mânâsı, muhatabın anlama ufkuna sağlıklı olarak yaklaştırılmış olacaktır. Dile getirdiğimiz bu hususa örnek olarak şu âyet-i kerîmeyi inceleyebiliriz:

وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَن يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَى وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلآئِكَةُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ

"Ve peygamberleri onlara dedi ki, onun (Tâlut'un) hükümranlığının alameti Tâbut'un size gelmesidir. Onun içinde, Rabbinizden bir ferahlık, Mûsâ ve Hârûn ailesinin geriye bıraktıklarından bir kalıntı vardır. Onu melekler taşımaktadır. Eğer inanmış kimselerseniz bunda şüphesiz, sizin için kesin bir delil vardır."[7]

Burada geçen: *" O'nun (Tâlut'un) hükümranlığının alâmeti Tâbut'un size gelmesidir...*" şeklindeki ibâre bize göre, tarihî arka plânı açıklanmadığı sürece bu âyetin anlamını gölgelemeye devam edecektir. Bu hususun, özellikle parantez içi açıklamalardan kaçınan ve çoğunlukla; "Kur'ân'ın Türkçe Tercümesi" ismiyle sunulan çalışmalarda ihmal edildiğini görmekteyiz. Bu konuda duyarlı davranan araştırmacılar da yok değildir. Merhum Hasan Basri Çantay'ın[8] ve Süleyman Ateş'in meâllerinde dile getirdiğimiz bu duyarlılığı, diğer bir deyişle anlama zenginliğini görmemiz mümkündür. Meselâ yukarıda incelediğimiz âyetin anlamını gölgelendiren hususun, andığımız meâllerin ikincisinde yer alan parantez içi şu açıklamayla giderildiğini görmekteyiz:

"Peygamber Yeşu'nun ölümünden sonra sınırı aşan İsrâil oğulları, birçok düşmanın istilasına uğradılar ve çeşitli milletlerin esiri oldular. İsrâil yurdunu işgal eden Filistîler onların atalarından miras kalan dinî kitap ve emânetlerin bulunduğu "Allah'ın Ahit Sandığı" diye bilinen Tâbut'u gasp ettiler. İsrâil oğullarının peygamberi Samuel, kendilerini esirlikten kurtarmak için Tâlut isimli birisini onlara kral yaptı. Ancak İsrâil oğulları bu kralı beğenmediler. Bu arada Filistîler Tâlut'un kral olduğunu, dolayısıyla uzun boylu ve yiğit olan bu kişinin kendilerine saldıracağından korktukları için ellerinde bulunan ve İsrâil oğullarına ait olan Tâbut'u yani gasp edilmiş kutsal emanetlerin bulunduğu sandukayı geri gönderdiler. Böylece onun dirâyetli hükümranlığı anlaşılmış oldu. [9]

[7] Bakara (2): 248.

[8] Mezkûr âyetin arka plânı hakkında yapılan açıklama için bkz: Hasan Basri Çantay: *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, İstanbul 1400/1980, I. 68. (191 ve 192 numaralı dipnotlar).

[9] Süleyman Ateş: *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*, Ankara 1403/1983, s. 39.

Yukarıda incelediğimiz âyetin meâli, verilen bu bilgiler ışığındaki yeni bir okumayla kanaatimizce daha da berraklaşacak ve tereddütsüz olarak anlaşılacaktır.

3- Üzerinde duracağımız bir başka husus; âyetin ilk hedefi ya da âyetin ana fikri meselesidir. Buna, âyeti sarmalayan bütün öğelerin ortaya koymak istediği öz, ya da mezkûr öğelerin hedeflenen amaç doğrultusunda oluşturdukları âyet içi bütünsellik ilkesi de diyebiliriz. Meselâ Kur'ân-ı Kerîm'de anlatılan kıssalarda verilmek istenen mesaj öz bir deklareden ibâret olmasına rağmen bunu sarmalayan daha bir çok olgunun varlığı sabittir. Bu kıssalarda; yer, zaman ve şahıslarla içerikleri belirlenmiş bir takım tarihsel olaylar ve bu olaylara ilâhî irâdenin yaptığı müdahalelerden bahsedilmektedir. Ayrıca bu müdahalelerin şekli ve meselâ bu bağlamda kullanılan gazap figürleri gibi ayrıntılar da kelâmullahı açıklayıcı birer ayrıntı olarak anlatılmaktadır. Kısaca Kur'ân-ı Kerîm, tarihî birer ibret vesikası olan bu kıssaları kendi evrensel mesajını anlatmada zenginleştirici birer unsur olarak kullanmıştır. Muhataba verilmek istenen mesajın önemi de ancak bu türden geniş yelpazeli bir anlatım metodu ile gerçekleşebilir. Bir kıssa, birçok âyetin oluşturduğu zengin bir anlam örgüsüne sahip olmasına rağmen tek bir mesajı ön plâna çıkarmaktadır. Buna benzer olarak müstakil konular için vaz' edilen her bir âyetin de kendisine özgü bir ana fikri ya da sevk edildiği bir hedef anlatımı vardır. İşte önemli olan bu ilk hedef ya da ana fikir denilen ağırlıklı mesajı ortaya çıkarabilmektir. Bu noktadan sonra meâl yapan araştırmacı pergelin bir ucunu ana fikrin üzerinde sabitledikten sonra ikinci ayağı ile âyetin diğer unsurlarını taramalı ve ana fikre endeksli bir anlama ulaşmalıdır.

Bu konuda da örnek olarak şu âyet-i kerîmeyi inceleyebiliriz:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ.

"Ey inananlar, siz Peygamber ile özel görüşeceğiniz zaman bu görüşmenizden önce bir sadaka verin. Bu sizin için daha hayırlı ve daha temizdir. Eğer (sadaka verecek bir şey) bulamazsanız, Allah bağışlayan, esirgeyendir." [10]

Bu meâlde geçen **özel görüşme** ifâdesi başka bazı meâllerde ise; **soru sormak** şeklinde tanımlanmaktadır. Ancak biz, her iki mânânın da mezkûr âyeti yanlış bir anlama zeminine çektiği kanaatindeyiz. Çünkü bu meâle göre Peygamber (a.s.) ile gizli bir şey konuşmak veya bu bağlamda bir soru sormak herkesin güç yetiremeyeceği bir şarta; sadaka vermek şartına bağlanmış ayrıca verecek sadaka bulamadığı halde böyle davrananlar da günahkâr olarak kabul edilmişlerdir. Çünkü incelediğimiz meâlin son tarafı bunu ihsas etmektedir. Halbuki Yüce Allah, mâlî ibadetleri her zaman güç yetirebilme, diğer bir deyişle zengin olma

[10] Mücâdele (58): 12.

şartına bağlamıştır. O halde verecek sadaka bulamayan bir Müslüman, cevabına çok ihtiyaç duyduğu bir soruyu Hz. Peygamber'e soramayacak mı, onunla bir sırrını paylaşamayacak mı? Diğer taraftan sadaka bulabilen zengin bir Müslüman istediği zaman Allah Resûlü ile gizli konuşup bu esnada ona her türlü soruyu sorabilecek midir? Eğer iddia edildiği gibi âyetin iniş gayesi ve getirdiği kısıtlama, Allah Rasûlü'ne yöneltilen gereksiz soruları önlemek ise, bunun hayata geçirilmesinde takip edilecek usûl nedir? Meselâ yapılacak gizli konuşmanın ya da sorulacak sorunun gerekli veya gereksiz olduğuna kim, nasıl karar verecek? Bunların tespiti nasıl yapılacaktır?

Bütün bunların da ötesinde Hz. Peygamber, Kur'ân-ı Kerîm'de de belirtildiği üzere ücretle ders veren birisi değildir. Ve onun ücreti Yüce Allah'a aittir.[11]

Yukarıda incelediğimiz âyet-i kerîme, kendisine revâ görülen yanlış meâl sebebiyle, bazı muhatapların anlama ufkunda şöyle bir yanlış yoruma da sebep olabilmektedir: "Âlimler, peygamberlerin varisleridir. Günümüzde Hz. Muhammed hayatta olmadığı için bu âyetin hükmü gereğince âlimler ile özel bir sohbet yapmadan veya onlara soru sormadan önce fakirlere sadaka vermek gerekir."

İncelediğimiz âyet hakkında yapılan bu türden **avâmî tefsir** yönelişlerini çoğaltmak mümkündür. Ancak biz, kendi düşüncelerine göre bu âyete son noktayı koyduklarını iddia eden tarihselcileri de anmadan geçemeyeceğiz. Onlara göre Hz. Peygamber, yani kendisiyle gizli konuşup özel sorularımızı yönelteceğimiz insan bugün hayatta olmadığı için bu âyet işlevsizdir.

Tabiî ki bu iddialar bütünüyle yanlıştır. Kur'ân'daki hiçbir âyet işlevsiz değildir. Asıl sorun, bu âyetlerin yanlış ve noksan okunmalarından kaynaklanmaktadır. Eğer biz incelediğimiz bu âyeti öncelikli olarak doğru bir okumayla uygun bir anlama zeminine oturtup, akabinde de onun işaret ettiği ana fikri tespit edebilirsek, hem hakkında yapılan meâlin hem de o meâlin sebep olduğu yorumların temelsiz oldukları görülecektir.

Yukarıda incelediğimiz âyette geçen إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ "İzâ nâceytümü'r-Rasûle" ifâdesindeki نجا **necâ** fiili, genellikle birisiyle baş başa kalmak, gizli ve özel görüşmek gibi anlamlara gelmektedir.[12] Ancak bu türden beşerî münasebetlerin yapısında genellikle "fısıldaşarak konuşmak" ve "bir sırrı ifşa etmek" gibi fiiller de bulunmaktadır. Dolayısıyla üzerinde durduğumuz bu fiilin ilgili âyet metninde hayatî bir rol oynadığı açıktır. Öyleyse yaptığımız bu tespitin ışığında mezkûr âyetin ana fikrinin, sırların ifşa edilmesiyle ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Sır ve ifşâ kelimeleri bazen de işlenen günahların saklanması ya da tanıdık birilerine anlatıl-

[11] "De ki: Sizden herhangi bir ücret istemişsem o sizin olsun. Benim ücretim ancak Allah'a aittir. O, her şeye hakkıyla şahittir." Sebe (34): 47.

[12] Muhammed b. Mükerrem b. Manzûr: *Lisânü'l–Arab*, Beyrut 1414/1994, XV. 308. Ayrıca bkz: Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râğıb el-İsfâhânî: *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, (thk: Safvân Adnân Dâvûdî), Beyrut 1422/2001, s. 486.

malarıyla irtibatlı olabilmektedir. Dolayısıyla bu âyetin ana fikrinde, sırrın yani işlenen günahın ifşa edilmesi hadisesi anahtar konumdadır.

Burada bir parantez açarak şöyle bir soru sormak istiyoruz: Acaba bu âyet nasıl bir ortamda nazil olmuştur? Bu sorunun cevabı oldukça önemlidir. Çünkü elimizdeki metin, nüzûl ortamındaki sırların diğer bir deyişle günahların ifşası hususunda Peygamber (a.s.)'e yapılan müracaatlarda bir yoğunluğun yaşandığını ihsas ettirmektedir. Bu konudaki gerçeğin ortaya çıkarılması yapacağımız meâlin de sağlıklı bir anlama zeminine oturtulmasına katkıda bulunacaktır.

Hz. Peygamber'in hayatını ve insanlarla olan münasebetlerini incelediğimiz zaman birçok günahkâr Müslüman'ın âdetâ koşarak ona geldiklerini ve kendisine şöyle dediklerini görmekteyiz: "Ey Allah Rasûlü! Ben, ıssız bir yerde çok büyük bir günah işledim, şimdi çok pişmanım, ne yapacağımı bilemiyorum. İşte şimdi karşındayım, bana nasıl bir işlem yaparsan yap, kabul edeceğim."[13]

Bu türden pişmanlıkların ve yakınmaların Asr-ı Saadet'te sıkça yaşandığı ve Peygamber (a.s.)'in de bunlardan rahatsızlık duyduğu bir gerçektir. İşledikleri günahları itiraf eden insanlara çoğu zaman onun cevap vermediği bu sebeple bunu bir rahatsızlık işareti sayan sahâbîlerin, genellikle de Hz. Ömer'in, bu insanlara tepki gösterdiği ve kendilerini oracıktan uzaklaştırdığı bilinmektedir. Hz. Peygamber, takındığı bu tavrıyla günahları affetmenin sadece Allah'a ait olduğunu, dolayısıyla kendisinin bir peygamber olarak bu konuda yapacak herhangi bir şeyi olmadığını ihsas ettirmektedir.

Bu bilgilerden edindiğimiz ana fikrin ışığında نجا **necâ** fiilinin anlamını yukarıda incelediğimiz âyete bir özne olarak amel ettirirsek, meâl isminin bizlere tanıdığı makul serbesti çerçevesinde aynı âyete başkaca şöyle bir mânâ verebiliriz:

"Ey inananlar! İşlediğiniz günahı Peygamber'e anlatacağınıza, (Allah rızası için) sadaka verin. Bu sizin için daha hayırlı ve daha temizdir. Eğer (sadaka verecek bir şey bulamazsanız) Allah bağışlayan ve esirgeyendir."

Zikrettiğimiz âyetten anlaşılması gereken anlam bize göre budur. Ancak aynı meâlin baş tarafının, âyet metninin öğelerine uygun olarak şöyle bir mânâya kavuşturulması da elde ettiğimiz anlamın yapısına herhangi bir zarar vermez:

"İşlediğiniz bir günahı ona (Rasûle) anlatacağınız zaman, bu günahı ona anlatmadan önce (Allah rızası için) sadaka verin."

Bu ibârelerde görüleceği üzere Yüce Allah, işledikleri günahlardan büyük bir içtenlikle pişmanlık duyan iyi niyetli ancak yönelişlerinde isâbetli olamayan bir takım kulları sebebiyle Peygamberi'ni dışlamamış, ancak insanların günahlarının

[13] Bu konudaki bir örnek için bkz: Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî: *Câmiü'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Mekke 1415/1995, VII. 175; Ebü'l Hasan Ali b . Ahmed el-Vâhidî en-Nîsâbûrî: *Esbâbü'n-Nüzûl*, (thk: Kemâl Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1411/1991, s. 272; Ebü'l-Fadl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr es-Süyûtî: *Lübâbü'n-Nükûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*, Beyrut 1420/1999, s. 176; A.Y: *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*, Beyrut 1993/1414, V. 481.

affedilmesi hususunda onun da yetkisiz bir kul olduğunu ihsas ettirmiştir. Ayrıca bu noktadaki tek çıkar yolun, yani günahlardan kurtulmanın biricik yolunun; Allah rızası için sadaka vermek, diğer bir deyişle iyilik yapmak olduğunu göstermiştir.

Günahların affedilmesi hususunda Hz. Peygamber'in konumunu çok açık olarak belirleyen bu meâlin aynı zamanda Kur'ân'ın ruhuna da uygun olduğu kanaatindeyiz. Bu tezimizi destekleyen bir âyet-i kerîmede şöyle denilmektedir:

وَأَقِمِ الصَّلاَةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّـيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرَى لِلذَّاكِرِينَ

"Gündüzün iki tarafında ve gecenin gündüze yakın vakitlerinde namaz kıl. Çünkü iyilikler kötülükleri giderir. Bu, öğüt alanlar için bir öğüttür." [14]

Bu âyet-i kerîme Peygamber (a.s.)'e soru sormayı ya da onunla özel görüşme yaparak gizli konuşmayı temel bir sorun olarak ele almamakta, aksine bunlardan çok daha önemli olan bir hususu; günahların affedilmesi meselesini ve bu konudaki gerçek yönelişin sadece Yüce Allah olması gerektiğini, özne durumundaki insanların dimağlarına bütün berraklığıyla yerleştirmek istemektedir. Zâten aynı âyetin devamındaki ibârelerde bu anlamın şöylece teyit edildiğini görmekteyiz:

أَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ

"(Peygamber ile) özel görüşmenizden önce sadakalar vermekten çekindiniz mi? Bunu yapmadığınıza ve Allah da sizi affettiğine göre artık namazı kılın, zekâtı verin, Allah ve Rasûlü'ne itaat edin. Allah bütün yaptıklarınızı hakkıyla haberdardır."[15]

Bu âyet-i kerîmede geçen; *Allah da sizi affettiğine göre* şeklindeki ibare daha önceden işlenen bir günah çağrışımı yapmaktadır. Bu da, bir Müslüman'ın Nebi (a.s.) ile gerçekleştirmek durumunda olduğu özel görüşmenin öncesinde sadaka vermediğinden dolayı kazandığı günah değildir. Dolayısıyla bize göre zaten nesh olayının söz konusu olmadığı bu âyette bahsedilen günah; insanların Nebi (a.s.)'ye gelmeden önce işledikleri günahtır. Dolayısıyla bu âyet-i kerîmede kendilerinden bahsedilen günahkârlar, işledikleri günahların affı için ibadet etmeye çağırılmaktadırlar. Çünkü günahların affı ancak bu şekilde gerçekleşebilir.

4- Burada üzerinde duracağımız ve önereceğimiz bir başka husus; sahih lügat kullanımıdır. Sıradan ve basit bir lügatin, Kur'ân kelimelerinin anlamını tam olarak karşılayamayacağı açıktır. Dolayısıyla meâl çalışmasında, Kur'ân Arapça'sına hâkim ve şiir başta olmak üzere Arap edebiyatının diğer yardımcı edebî türleriyle

[14] Hûd (11): 114.
[15] Mücâdele (58): 13.

desteklenmiş genel bir sözlük kullanılması hayâtî öneme sahiptir. Böyle saygın bir sözlüğün yanı sıra doğrudan Kur'ân kelimeleriyle ilgili bir konu sözlüğü de tamamlayıcı bir unsur olarak kullanılmalıdır.[16]

Tabiî ki lügat kullanılmasında da dikkat edilmesi gereken bazı hususlar bulunmaktadır. Bu çerçevede araştırmacıların kullandıkları lügatte, herhangi bir kelimenin anlamıyla ilgili olarak verilen mânâların tamamını okumaları gerekir. Çünkü aranan ve isabetli olan anlam bazen okunan paragrafın sonunda yer alabilmektedir. Ayrıca, harf-i cer ve benzeri eklerin amel ettirilmesiyle meydana gelebilecek anlam farklılıklarına da dikkat etmek gerekir. Bunun yanı sıra bazı âyetlerde bulunan **çokanlamlı** kelimelerin isabetli seçimiyle yakından ilgili olan sağlıklı lügat kullanımı da, elde edilecek anlamın Kelâmullah ile olan uygunluğu açısından büyük öneme sahiptir.

Bu gerçeğe rağmen dile getirdiğimiz bu hususun bir çok meâlde defalarca göz ardı edildiğini tespit ettik. Bu türden bir yanlışlık, örnek olarak inceleyeceğimiz Nahl Sûresi'nin 47. âyetinin meâline de yansımıştır. Mevcut Kur'ân meâllerinin çoğunda mezkûr âyet için verilen anlam şöyledir:

أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ فَإِنَّ رَبَّكُمْ لَرؤُوفٌ رَّحِيمٌ

"Allah'ın, onları bir korku üzerinde yakalayacağından emin midirler? Şüphesiz Rabbiniz çok esirgeyicidir, çok merhametlidir."

Aynı âyet hakkında merhum Hasan Basri Çantay'ın, yaptığı meâl ise şöyledir:

"Yoksa onlar (Allah'ın) kendilerini tedricen azaltmak suretiyle cezalandıracağından (emniyete mi girdiler?) demek ki, Rabbin hakikaten çok esirgeyici, çok merhamet edicidir."

Aynı âyete ait bu iki meâlin baş taraflarının birbirinden tamamen farklı oldukları açıkça görülmektedir.

Yaptığımız inceleme sonucu, bu farklılığın âyet metninde yer alan tehavvüf kelimesine verilen isabetsiz bir anlamdan kaynaklandığını gözlemledik.

Birinci meâlde yer alan, *Allah'ın, onları bir korku üzerinde yakalayacağından emin midirler?* cümlesinde geçen (*korku üzerinde*) şeklindeki garip ifade, yanlış mânâ seçimi veya sahih bir lügatten yanlış sözcük seçimi sebebiyle elde edilen isabetsiz bir mânâdır.

Bu meâlde geçen, "**korku üzerinde**" ibâresinin, her şeyden önce anlamlı bir ibâre olduğunu söyleyemeyiz. Dolayısıyla bu âyet-i kerîmenin meâlinde bir şeylerin yanlış gittiği ortadadır. Kanaatimizce bu meâli yapan araştırmacılar metinde geçen "tahavvüf" kelimesini sözlüklerde verilen paragraf başı ilk anlamıyla (korku mânâsına) aldıkları için böyle yanlış ve anlaşılmaz bir ibâre / meâl ortaya

[16] Meâl çalışmalarında; İbn Manzûr'un; *Lisânü'l–Arab* isimli eserini genel sözlük; ayrıca Râgıb el-İsfahânî'nin; *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân* isimli eserini de konu sözlüğü olarak kullanabiliriz.

çıkmıştır. Aynı âyet için merhum Çantay'ın yaptığına benzer isâbetli bir başka meâlden bahsetmeden önce bu konuda önemli olan şu tarihî bilgiyi aktarmanın faydalı olacağını düşünmekteyiz:

Hz. Ömer, bir cemaatin arasında otururken oradakilere mezkûr âyetteki tahavvüf kelimesinin ne anlama geldiğini sormuş. Oturanların arasında bulunan ve Hüzeyl kabilesinden olduğu anlaşılan yaşlı birisi bu soruya şöyle cevap vermiştir: Tahavvüf, Hüzeyl lehçesinde kullanılan ve tenakkus yani tedrîci bir şekilde eksiltmek anlamına gelen bir kelimedir. Aynı kişi, Hz. Ömer'in isteği üzerinde bu kelimenin cahilliye şiirinde de aynı anlamda kullanıldığını gösteren şu meâlde bir beyit okumuştur:

تخوف الرحل منها تامكاقردا كما تخوف عود النبعة السفن

"Rendenin kayın ağacını yontarak azalttığı gibi, hörgüçlü deveyi de semeri öylece aşındırır, zayıflatır.

Hz. Ömer, bunu işitince ikna olur ve oradaki insanlara şöyle der: "Atalarınızın divânını (edebiyatını) iyi öğrenin. Çünkü onların divânında, kitabınız Kur'ân'ı açıklayan şiirler vardır."[17]

Hz. Ömer'in, bu âyetteki Arapça bir kelime için başka anlamlar araması, meâl yapmanın İslâm'ın başlangıcından beri çok ciddi araştırmalar gerektiren bir iş olduğunu ortaya koymaktadır.

Yukarıda işaret ettiğimiz tahavvüf kelimesi sözlükte şu anlamlara da gelmektedir: Tedricen eksiltme, yavaş yavaş yok olma ve çürüme.[18] Bu bağlamda merhum Muhammed Esed de bu kelimeyle ilgili olarak meâlinde şöyle tamamlayıcı bir bilgi sunmaktadır: "Tahavvüf kelimesi, hem toplumsal, hem de manevî / ahlâkî çağrışımlar vermektedir. Yavaş yavaş ahlâkî değerlerin çözülmesi, gücün, toplumsal insicamın, huzur ve emniyetin ve sonunda hayatın kendisinin silinip yok olması demektir.[19] Nihâî olarak Muhammed Esed'in mezkûr ibare için yaptığı meâl de şöyledir:

"Ya da onları içten içe çürütüp...."

İncelediğimiz ibâre ile ilgili olarak bizim yaptığımız meâl şöyledir: "Ya da Allah'ın, kendilerini yavaş yavaş yok edeceğinden emin midirler?"

5- Son olarak Hz. Peygamber'in Kur'ân'a dair açıklamaları üzerinde durmak istiyoruz. Tebliğ vazifesinin yanı sıra vahyi açıklamakla da görevli olan Pey-

[17] Ebû Abdullah Fahruddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî: *Mefâtîhü'l-Ğayb*, Beyrut 1417/1997, I. 213; Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şâtıbî: *el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şerîa*, byy. 1341/1922, II. 58; Hasan Ali eş-Şâzelî: *el-Medhal li'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Mısır tsz., s. 137. Ayrıca değişik ifâdelerle bkz: *Câmiü'l-Beyân*, VIII. 150; *ed-Dürrü'l-Mensûr*, V.134.

[18] *Lisânü'l–Arab*, IX. 101. Ayrıca bkz: Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî: *Esâsü'l-Belâğâ*, Beyrut 1412/1992, s. 178.

[19] Muhammed Esed: *Kur'ân Mesajı, Meâl–Tefsir*, (trc: C. Kaytak, A. Ertürk), İstanbul, 1999, s. 538 (52 nolu dipnot).

gamber (a.s.)'in[20] Kur'ân'daki bazı kelime ve terimler hakkında yaptığı açıklamalar meâl çalışması yapanlar tarafından mutlak surette göz önünde bulundurulmalıdır. Bu bağlamda herhangi bir kelime veya terim için yapılan nebevî beyanların ait oldukları lâfızlara bazı yeni anlamlar kazandırdıkları bilinmektedir. Ancak dile getirdiğimiz bu anlam zenginliği yapılan meâle yansımadığı sürece bir şeylerin noksan kalacağı açıktır. Hattâ bu gerçek bazen kendisini görmezlikten gelenleri veya ihmal edenleri murâd-ı ilâhîye ulaşmaktan mahrum bırakabilmektedir. Meselâ Âl-i İmrân Sûresi'nin 7. âyetinde geçen اَلرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْم "**er-râsihûn fi'l-ilm**" ibâresi bu konuda bariz bir örnektir. Mevcut meâllerin tamamında bu ibareye, "**ilimde ileri gidenler**," ya da "**ilimde bir pâye elde edenler**" şeklinde anlamlar verilmiştir. Ancak bu türden anlamlar, hem köklü lügatlerin geleneksel zengin tanımlamalarından hem de Peygamber (a.s.)'in hiçbir şüpheye mahal bırakmayan doyurucu açıklamalarından oldukça uzaktır. Âyet metnindeki râsih kelimesinin aslı; yerinde sabit oldu anlamındaki رسخ ra–se–ha fiilinden gelmektedir.[21] Mesela, جبل راسخ **cebelün râsihun** ifâdesi; dağın yerinde sabit, yani sağlam olduğunu ifâde etmektedir.[22] Kısaca ra-se-ha fiilini "sabit oldu, değişmedi" şeklinde tanımlarsak, meâllerde yaygın olarak verilen anlamın yanlış olduğunu söyleyebiliriz. Şimdi bu noktadan sonra asıl üzerinde duracağımız hususa, diğer bir deyişle Hz. Peygamber'in bu terkîbe nasıl bir anlam verdiğine gelelim.

Ebu'd–Derdâ' (ö: 32/652) ve Ebû Ümâme (ö: 86/705)'nin rivâyet ettiğine göre; Hz. Peygamber'e "İlimde râsih olanlar kimlerdir?" şeklinde bir soru yöneltilmiş, o da buna şöyle cevap vermiştir: "Her kim helâl lokma yer, doğru söz söyler, yaptığı yeminin gereğini yerine getirir ve kalbi istikamet üzere olursa o kişi ilimde râsih olandır."[23]

Peygamber (a.s.)'in bu ifâdeleri, ilimde râsih olanları bilgili kişiler olarak tanıtmaktan ziyâde, onları üstün meziyetlere sahip, hak ehli, salih kullar olarak yansıtmaktadır. Bu tanım aynı âyette geçen, فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ "**fî kulûbihim zeyğun**": kalplerinde eğrilik olanlar ibâresinin tam zıddıdır. Dolayısıyla Âl-i İmrân Sûresi'nin 7. âyetindeki bu iki ibâre arasında ters bir orantı bulunmaktadır. Bu doğrultuda biz, mezkûr âyete şöyle bir anlamın verilebileceği kanaatindeyiz: *"...Kalplerinde eğrilik olanlar fitne çıkarmak gayesi ile, müteşâbihleri araştırırlar, kalpleri istikamet üzere olanlar ise, biz ona inandık onların hepsi Allah'ın katındandır derler.*"

[20] "... Sana da bu zikri (Kur'ân'ı) indirdik ki, kendilerine indirileni insanlara açıklayasın, tâ ki düşünüp öğüt alsınlar." Nahl (16): 44.

[21] Ebû Bekir Muhammed b. Hüseyin b. Düreyd el-Ezdî: *Cemheretü'l-Lüğâ* (thk: Remzi Münir Baalbeki), Beyrut 1987, s. 584; *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, s. 201; *Esâsü'l-Belâğâ*, s. 230; *Lisânü'l–Arab*, III. 18; Ebü'l-Feyd Murtadâ Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî: *Tâcü'l-Arûs min Cevâhîri'l-Kâmûs*, Mısır tsz., II. 258.

[22] *Esâsü'l-Belâğâ*, s. 230.

[23] Alâuddîn Ali b. Abdülmelik b. Kâdî Hân el-Müttakî el-Hindî: *Kenzü'l-Ümmâl fî Süneni'l-Ekvâl ve'l-Ef'âl*, Beyrut 1413/1993, XV. 85 (43476).

İşte böyle bir anlama vardığımız zaman artık müteşâbihlerin kimler tarafından bilineceği gibi başlangıçtan beri tartışılan bir konu da kendiliğinden çözümlenmiş olmaktadır. Çünkü varılan bu noktadan sonra âyetteki ibâre, salt bilgiyle donatılmış insanlardan değil, Yüce Allah'ın mucize kabilinden ibretlik olaylarını tartışma konusu yapmayarak bunlar karşısında tam teslimiyet içerisinde olan mü'minlerden bahsetmektedir. Zâten bu âyet de konu edindiği Hz. Îsâ'nın mucizevî olarak yaratılmasına iman etme hususunda insanları فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ **kalpleri hasta olanlar** ve وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ **ilim sahibi olanlar** gibi birbiriyle ilgisiz gruplara ayırmamıştır. Aksine onları böyle akidevî bir konuda kalpleri hasta olanlar ve kalpleri istikamet üzere bulunanlar gibi, kabul ya da ret çizgisinde buluşabilen dolayısıyla birbirine ters orantılı olan iki gruba ayırmıştır. Doğru olan da budur.

SONUÇ:

Çok ciddi beşerî bir faaliyet olan Kur'ân'ın anlaşılması meselesi Arapça bilmediğinden dolayı Allah Kelâmı'nın mânâsını meâllerden öğrenmek isteyen milyonlarca insanımız için çok büyük önem taşımaktadır. Ehil insanlar tarafından ifa edilmesi gereken bu saygın görev ne yazık ki bazen ilgisiz kişilerin uğraşısı haline gelebilmektedir. Yetkili organların ve özellikle Diyânet İşleri Başkanlığı'nın Kur'ân meâllerini, dolayısıyla insanlarımızın vahye açık tuttukları dimağlarını etkin bir koruma altına almasına büyük ihtiyaç duyulmaktadır. Bu çerçevede, İlâhiyat Fakültelerindeki yetkin öğretim üyelerinin katılımıyla Başkanlık bünyesinde kurulacak olan bir komisyon, yapılacak olan meâllerin sıhhatli olup olmadıklarına karar verebilir. Bu da meâl araştırması yapanları daha dikkatli olmaya, dolayısıyla Yüce Kitabımızın daha güzel anlaşılmasına vesile olacaktır.

KUR'ÂN MEÂLLERİNDE GÖZARDI EDİLEN BAZI ANLAMA KARİNELERİNİN TESPİTİ VE YAPILAN ÖNERİLER

DETERMINATION OF SOME NEGLECTED PRINCIPLES OF INTERPRETATION IN THE TRANSLATIONS OF THE QUR'AN AND THE SUGGESTIONS.

Doç. Dr. Muhammed Fatih KESLER

Although the Holy Qur'an is an evident book, one of the major problems which it has faced throughout history is the issue of interpretation. Especially the imperfect translations of the Qur'an into non-Arabic languages, which are rendered by unqualified people, overshadow its meaning. Even today, these defective translations continue to play their negative roleS on the understanding of the Qur'an. Similarly it is difficult to maintain that some Turkish translations of the Qur'an reflect the divine will exactly.

This study highlights some neglected principles of interpretation in some Turkish translations and proposes some standards/criteria to produce a reliable translation.

KEYWORDS: Translations of the Qur'an, Principles of Interpretation, Criteria.

ملخص

تثبيت قرائن الفهم غير الملاحظ في ترجمات القرآن والاقتراحات المطروحة في ذلك

القرآن كتاب مبين، وبالرغم من ذلك فإن قضية الفهم أصبحت من أكبر القضايا التي واجهها القرآن طوال القرون. وفي الأغلب أن الترجمات المعمولة ناقصة وخاطئة في اللغات غير العربية من قبل المترجمين غير المتخصصيم وغير الأكفاء يقلل المعنى ويؤدي إلى صعوبة فهم هذا الكتاب. وهذه الترجمات العليلة الفهم تؤدي دورها السيء في أيامنا هذه. ولا نستطيع أن نقول بأن الترجمات التركية تفيد وتعكس القصد الإلهي كاملا. وفي هذا الإطار يتناول هذا البحث إلى جانب تناوله بعض قرائن الفهم في الترجمات الموجودة في بلدنا، ويتناول أيضا اقتراحات للترجمة المعقولة.

الكلمات الرئيسية في المقال: القرآن، الترجمات، قرائن الفهم، الاقتراحات.

BERTRAND RUSSELL'IN İSLÂM KÜLTÜRÜ, MEDENİYETİ VE FELSEFESİNE YAKLAŞIMI

Bayram DALKILIÇ
Yrd. Doç. .Dr., S.Ü.İlahiyat Fakültesi
Din Felsefesi Öğretim Üyesi

Bertrand Russell (1872-1970), İslâm dini ve peygamberi hakkında görüş bildirmiş midir? Eğer bildirmiş ise bu görüşleri nelerdir? O, İslâm ve peygamberi hakkında ne düşünmektedir? Ona göre, İslâm kültür ve medeniyetinden söz edilebilir mi? Eğer bir İslâm kültür ve medeniyetinden söz edilebilirse bu medeniyet, diğer medeniyetlerden ayrı ve bağımsız bir medeniyet olarak değerlendirilebilir mi? Bu medeniyetin kendisine ait özel nitelikleri ve özgünlükleri var mıdır? Russell, İslâm felsefesi ile ilgilenmiş midir? O, İslâm felsefesi terimine yer vermekte midir? İslâm felsefesi ve İslâm filozofları, ona göre, diğer felsefe ve filozoflarla karşılaştırılabilir mi? İslâm filozofları içinde özgün ve bağımsız sayılabilecek olanlar veya öne çıkanlar var mıdır? Eğer varsa bunlar kimlerdir? İslâm filozofları, batı filozofları üzerinde etkili olmuşlar mıdır? Eğer etkili olmuşlarsa, hangi İslâm filozofları, hangi batı filozofları üzerinde ve hangi konularda etkili olmuşlardır? Russell, bu konulara eserlerinde ne ölçüde yer vermiştir? Bu çalışmada, Russell'ın, İslâm dini ve peygamberine, İslâm kültür ve medeniyetine, İslâm düşünce ve felsefesine yaklaşımları, yukarıda sıraladığımız sorular doğrultusunda ortaya konulmaya gayret edilecektir.

Çalışmamızı, "Russell'ın İslâm Dini ve Peygamberine Yaklaşımı", "Russell'ın İslâm Kültür ve Medeniyetine Yaklaşımı" ve "Russell'ın İslâm Düşünce ve Felsefesine Yaklaşımı" başlıkları altında üç kısımda ele almaya çalışacağız.

Acaba Russell'ın, İslâm dini ve peygamberi hakkındaki görüşleri nelerdir? O, bu konuda görüş ileri sürmüş müdür? Eğer görüş ileri sürmüşse, neler söylemiştir? Önce onun, İslâm ve peygamberi hakkındaki görüşlerini ortaya koymaya ve değerlendirmeye çalışalım.

A- RUSSELL'IN İSLÂM DİNİ VE PEYGAMBERİNE YAKLAŞIMI

Russell, tam anlamıyla Romalıların sonuncusu sayılan Roma imparatoru Gregorius, 30 yaşlarındayken Hz. Muhammed'in doğduğunu, bu sıralarda doğuda tarihin gidişatının çok farklı olduğunu yazmaktadır.[1]

[1] Bertrand Russell, *The History of Western Philosophy*, London,1996, s. 382. (Bundan sonra, bu kaynak "B. R., H.W.P." şeklinde gösterilecektir.

Bertrand Russell, "*The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, Ed. R. H. Charles, c. II, s. 659" dan şöyle bir alıntı yapmaktadır: "Yahûdîlik, bir din olarak Antiochus (Epiphanes öl. M.Ö. 163)[2] döneminde yok olsaydı, Hıristiyanlığın kaynağı ortadan kalkmış olurdu; bu sonuçla Yahûdîliği kurtaran Makkabi[3] şehitlerinin kanı, sonunda kilisenin kuruluşunun çekirdeği olmuştur. Bu yüzden yalnızca Hıristiyanlık değil, aynı zamanda **İslâm** (Islam) da tek tanrıcılıklarını (monotheism) Yahûdî bir kaynaktan almaktadır. Şu halde bugün, hem Doğu'da hem de Batı'da dünya, tektanrıcılığın varlığını Makkabi'lere borçludur"[4]

Alfred Weber de "Hz. Muhammed'in Yahûdî monoteizmi ile Hıristiyan universalizminin karışmasından meydana gelen Müslümanlığı kurduğunu"[5] iddia etmektedir.

Allah peygamberinden kendisine ve başka peygamberlere indirilen vahye inanmasını istemektedir: *"Allah'a, bize indirilene, İbrâhîm'e, İsmâîl'e, İshâk'a, Yâkûb'a ve torunlarına indirilene, Rableri tarafından Mûsâ, Îsâ ve peygamberlere verilene inandık, onları birbirinden ayırt etmeyiz, biz O'na teslim olanlarız" de."*[6]

Ancak Hz. Peygamber'e vahyedilen dinin adının da İslâm olduğu, yine Kur'ân'da belirtilmektedir: *"Bugün, size dininizi ikmal ettim, üzerinize olan nimetimi tamamladım, din olarak sizin için İslâm'ı seçtim."*[7]

Kur'ân'da ayrıca, Hz. İbrâhîm ve onun neslinden olan sonraki peygamberlerin inançları ve yine Hz. Peygamber'e sunulan inanç esaslarının özü, Yahûdî ve Hıristiyanlara karşı savunulmaktadır.[8]

Yine İbrâhîm (a.s.) ve sonraki peygamberlerin de Yahûdî ve Hıristiyan olmadıkları Kur'ân'da kesin bir dille vurgulanmaktadır: *"Ey Kitap ehli! İbrâhîm hakkında niçin tartışıyorsunuz? Tevrat da, İncil de şüphesiz ondan sonra indirilmiştir. Akletmiyor musunuz? Siz, hadi bilginiz olan şey üzerinde tartışanlarsınız. Ama bilginiz olmayan şey hakkında niçin tartışırsınız? Oysa Allah bilir, sizler bilmezsiniz. İbrâhîm, Yahûdî de, Hıristiyan da değildi, ama doğruya yönelen bir Müslimdi; Allah'a ortak*

[2] Antiochus Epiphanes, M. Ö. 175'ten itibaren Suriye bölgesine hâkim olan yönetici. 169'da Kudüs'e saldırarak tapınağı yağmalamıştır. 167'de Yahûdî âdetlerini yasakladı ve yerine pagan kültü tesis etmeye çalıştı. Onun bu uygulamaları Makkabi devrimine yol açmıştır. Bkz. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara, 1998, s. 35.

[3] Makkabiler, Yahuda'yı Yunan egemenliğinden kurtarmak için büyük mücadele veren ünlü Yahûdî ailesidir. M. Ö. 168'de yaşlı rahip Mattathias ve beş oğlu tarafından özgürlük mücadelesi başlatılmıştır. Bkz. Mircea Eliade- Ioan P. Couliano, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, (Çev. Ali Erbaş), İstanbul, 1997, s. 286; Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, s. 242.

[4] B. R., H.W.P., s. 318

[5] Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, (Çev. H. Vehbi Eralp), İstanbul, 1993. s. 144.

[6] Kur'ân-ı Kerîm, Âl-i İmrân, 3/84.

[7] Kur'ân-ı Kerîm, Mâide, 5/3.

[8] Kur'ân-ı Kerîm, Bakara, 2/127-136.

koşanlardan değildi."[9] *"Yoksa İbrâhîm, İsmâîl, İshâk, Yâkûb ve torunlarının Yahûdî veya Hıristiyan olduklarını mı söylüyorsunuz? Peki, siz mi yoksa Allah mı daha iyi bilir? de."*[10]

Russell'ın ifadelerine göre, **İslâm** (the religion of the Prophet), ayrıntı ile donatılmış Üçlemeci ilâhiyât (theology of the Trinity)[11] ve İnkarnasyon (the Incarnation)[12] konusundaki teolojiyle karmaşık bir duruma gelmemiş, sade bir tek Tanrıcılıktı. **Peygamber**'in ilâhlık iddiası olmadığı gibi, ondan sonra, onun yolundan giden takipçilerinin de böyle bir iddiası olmamıştır.[13]

Aslında vahiy alan hiçbir peygamber, ilâhlık iddiasında bulunmamıştır. Ne Hz. Îsâ ne Üzeyr (a.s.) ve ne de başka herhangi bir peygamber, kendileri bizzat ne tanrılık ne de oğulluk iddiasında bulunmuşlardır. Ancak daha sonradan bazıları, onları üçleme anlayışı çerçevesindeki bir inancın unsuru olarak takdim etmişlerdir.[14]

Russell, İslâm dini de dahil olmak üzere, Hıristiyanlık, Budizm vb. bütün büyük dinlerin, gerçek dışı ve zararlı olduklarını iddia etmektedir.[15] Ancak o, Buda, Îsâ ve Muhammed (a.s.)'in tarihî olarak önemli örnekler olduklarını,

Russell'ın ifadelerine göre, Peygamber, heykel yontma ve oyma resimler (graven images) hakkındaki Yahûdî yasağını yeniledi ve şarap kullanmayı yasakladı. **Mü'minin görevi**, İslâm adına mümkün olduğu kadar çok fetihler yapmaktı, fakat Kur'ân'ın ifadesiyle 'Ehl-i Kitâb' olan, yani kutsal bir kitabın öğretisini takip eden Hıristiyanlara, Yahûdîlere ve Zerdüştîlere eziyet edilmeyecekti.[16] Russell, bir başka eserinde de, Peygamber, canlı hayvan ve insan resmi yapmayı yasakladığı için Müslümanların bu varlıkların resimlerini yapmadıklarını belirtmektedir.[17]

Ancak Yahûdî ve Hıristiyanlar Ehl-i Kitâb arasında sayılmasına rağmen, Zerdüştîlerin bu grupta yer almadıkları belirtelim. Nitekim Şehristânî de Ehl-i Kitâb'ı Yahûdî ve Hıristiyanlardan ibaret saymakta[18] ve Zerdüştîleri ise Ehl-i Kitâb oldukları konusunda şüpheli olanlar arasında göstermektedir.[19]

[9] Kur'ân-ı Kerîm, Âl-i İmrân, 3/64-67.

[10] Kur'ân-ı Kerîm, Bakara, 2/140.

[11] Trinity, Hıristiyanlıkta, bir tanrının üç kişilikte, yani Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'ta mevcut olmasına dayalı temel dogma. Bkz. Şinasi Gündüz, A.g.e., s. 367.

[12] Inkarnasyon, ilâhî bir varlığın insan veya herhangi başka bir doğal varlık şeklinde tezahür etmesi. Değişik inkarnasyon tipleri vardır. Meselâ, Hıristiyanlıkta tanrısal cevherin Mesih'te inkarnasyonu kabul edilir. Bkz. Şinasi Gündüz, A.g.e., s. 193.

[13] B. R., H.W.P., s. 413.

[14] Bkz. Kur'ân-ı Kerîm, Tevbe, 9/30.

[15] Bertrand Russell, *Why I am not A Christian*, London, 1970. s. 9.

[16] B. R., H.W.P., s. 414.

[17] Bertrand Russell, *Power, A New Social Analysis*, London, 1939, s. 252.

[18] Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm b. Ebû Bekr Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, (Thk. Emîr Ali Mehnâ – Ali Hasen Fâur), Beyrut, 1998, c. I, s. 248.

[19] Bkz. eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 278, 281.

Ayrıca İslâm'da mü'min'in temel görevi, Allah'ın varlığına ve birliğine iman merkezinde ona kulluk yapmaktır. Russell'ın vurguladığı biçimde, "mümkün olduğunca çok fetihler yapmak", hem de özellikle toprak, ganimet vs. elde etmek amacını taşıyacak tarzda İslâm'ın amaçladığı ve inananlara yüklediği bir görev değildir. Allah yolunda savaşmak, bütün peygamberlere emredilmiş bir görevdir. Onlar da bu görevi hem kendileri yerine getirmişler, hem de ümmetlerine hatırlatmışlardır. Şu kadar var ki, önceki peygamberler döneminde savaşlardan elde edilen ganimetler, geçmiş ümmetlere haram iken, Hz. Peygamber'in ümmetine helâl kılınmıştır.

Russell'a göre, İslâm'a giren Arapların hayatında görülen değişiklikler pek fazla değildir. Zira Müslüman olmakta duraksayan akrabasını yola getiren şey, Hz. Muhammed'in, onlardan istediği çok küçük bir şeydir.[20]

Russell'ın bu tezi, gerçekten tutarlı bir tez değildir. Çünkü, her şeyden önce insanların alışık oldukları inanç, tavır, tutum ve davranışlarının değişime uğramasını istemek ve bu istekte de başarılı olmak bir anda oluverecek işlerden değildir. Puta tapanlardan bunlara tapmamalarını ve bir olan tek bir Tanrı'ya tapmalarını, meleklere, kitaplara, peygamberlere, âhiret gününe inanmalarını, içki içenlerden içmemelerini, zina yapmamalarını, oruç tutmalarını, kendilerinin sandıkları ve kendilerine ait saydıkları mallarını, fakirlerle, ihtiyacı olduğu varsayılanlarla paylaşmalarını, insanlar arasında zengin-fakir, büyük–küçük, soylu-sıradan, asil-köle ayırımı yapmaksızın aynı mekânda, aynı sırada ibadet yapmalarını istemek, her halde ve katiyetle az bir şey olmasa gerektir. Özellikle medenî olmayan topluluklara bu türden taleplerin sunulmasının zorluğu da toplumsal değişim ve dönüşümler söz konusu olduğunda azımsanmasa gerektir.

Mehmet Aydın'ın da vurguladığı gibi, Kur'ân'ın ilk inen sûrelerinde ifadesini bulan Tanrı'nın, Mekke toplumunun, özellikle Mekke aristokrasisinin ideallerinin yanında değil, karşısında olduğu bilinen bir gerçektir. İlk Müslümanların kafalarına ve gönüllerine yerleştirilen dünya görüşü, Mekke toplumunun düşünce ve davranışlarının dolayısıyla yaptırım gücünün sembolik bir ifadesi olmamış, tam tersine bu etki ve gücü temelinden sarsan bir faktör olmuştur.[21]

Russell, Hıristiyan olmanın şartının, en başta 'Tanrı'ya ve ruhun, öldükten sonra yaşadığına inanmak' olduğunu, gerçi **Müslümanların** (Mohammedans) da Hıristiyanlar gibi Tanrı'ya ve ruhun, öldükten sonra yaşadığına inandıklarını, ama kendilerine Hıristiyan demediklerini söylemektedir.[22]

Ona göre, gelecek hayata inancı oluşturan şey, rasyonel akıl yürütmeler değil, duygulardır. Bu duyguların en önemlisi, içgüdü ile ilgili olup, biyolojik açıdan faydalı olan ölüm korkusudur. Gelecek hayata gerçekten bütün gönlümüzle ina-

[20] Bertrand Russell, *Bilimden Beklediğimiz*, (Çev. Avni Yakalıoğlu), İstanbul, 1962, s.175.

[21] Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir, 1990, s. 173.

[22] Bertrand Russell, *Why I am not A Christian*, s. 14.

nıyorsak, ölümden hiç korkmamak gerekmektedir. O, Cennet inancının, ilk olarak **Müslümanların** gösterdiği gibi, belli bir aşamada, güç ve kuvvet ortaya koyucu tabiî savaşçılıkta olduğu gibi, düşünülebilir biçimde askerî değer sağladığını ifade ederek bu anlayışı eleştirmektedir.[23]

Russell, Gnostiklerin[24] ve Maniheistlerin,[25] Hıristiyan yönetimi ortaya çıkana kadar çalışmalarını sürdürdüklerini, ama Hıristiyanlık karşısında gerilediklerini, fakat yine de gizli gizli inançlarını devam ettirdiklerini belirtmekte ve Gnostik öğretilerinden birinin, Hz. Muhammed tarafından benimsendiğini ve uyarlandığını iddia etmektedir. Russell'e göre, "Gnostikler, Îsâ'nın sadece bir insan olduğunu ve Tanrı'nın oğlunun ona vaftiz sırasında indiğini ve çarmıha gerilme anındaki ıstırap (Passion) sırasında onun bedeninden ayrıldığını öğretmişlerdi. Bu görüşü desteklemek amacıyla onlar şu metne başvurmuşlardı: "Tanrım, Tanrım, beni neden terk ettin?"[26] İtiraf etmek gerekir ki, Hıristiyanlar, bu metni her zaman (kabul edilmesi açısından) zor bulmuşlardır. Gnostikler, Tanrı'nın oğlunun doğmuş olabileceğini, bir bebek olduğunu ve üstüne üstlük çarmıhta gerilerek ölmeyi Tanrı'nın oğlu için imkânsız saymışlar ve ona yakıştıramamışlardı. Onlar, bu gibi şeylerin ilâhî olan Tanrı'nın oğluna değil, insan Îsâ'nın başına geldiğini söylediler. Îsâ'yı bir peygamber olarak kabul eden, ama onu Tanrı olarak kabul etmeyen **Hz. Muhammed**, peygamberlerin kötü bir sonu olmaması gerektiği konusunda güçlü bir şekilde sınıf hislerine sahipti. Bu yüzden **Hz. Muhammed**, Doketiklerin[27] 'zavallı ve cahil Yahûdîlerin ve Romalıların, sonuçsuz öçlerinin ve hırslarının sonucunda çarmıha gerilenin, sadece bir hayalet' olduğu şeklindeki görüşünü kabul etmiş bulunuyordu. Böylece, Gnostisizm'in bu fikri, **Sünnî İslâm öğretisi**ne (Orthodox doctrine of Islam) geçti." [28]

[23] B. Russell, A.g.e., s. 75.

[24] Gnostik, geniş anlamda, tanrı, âlem, insan ve kurtuluşa ilişkin olarak esoterik ve mistik kutsal bilgiye sahip olduğunu iddia eden kişi ya da akım. Dar anlamda ise kült ve ritüellerinde, Gnostisizm olarak adlandırılan dinî geleneğe yer veren akımlardan herhangi biri veya bu akımlara tabi olan kişi. Şinasi Gündüz, A.g.e., s. 142.

[25] Maniheist, M.S. üçüncü yüzyılda Mani tarafından kurulan gnostik dine inanan kişi. Maniheizm, ışıkla karanlık arasında mutlak bir düalizm esasına dayanır. Şinasi Gündüz, A.g.e., s. 245.

[26] Matta, 27/46; Markos, 15/ 34. Russell'ın eserinde, bu metnin kaynağı, "Mark XXV, 34" (bkz. H.W.P., s. 326) olarak zikredilmektedir. Bu bir baskı hatası olsa gerektir. Zaten Markos İncili, toplam 16 babtır.

[27] Doketikler, Gnostik bir tarikat mensupları. Erken dönemlerde, Îsâ'nın haça gerilme olayı esnasında mûcizevî olarak kurtulduğunu ve onun yerine Yudas İscariot ya da Cyrene'li Simon'un haça gerildiğini kabul eden akımın temsilcileri. Bkz. Mircea Eliade - Ioan P. Couliano, A.g.e., s. 85; Şinasi Gündüz, A.g.e., s. 99.

[28] B.R., H.W.P., s. 326. Russell, gerek İslâm gerekse başka din ve düşüncelerden ve batı ve İslâm düşünürlerinden söz ettiği yerlerde merkez ve otoriter yapı ve düşünceyi tanımlarken, "orthodox" terimini kullanmıştır. Biz de bu terimi, "Sünnî" terimi ile verdik. Dolayısıyla, bu terim, filozofların genel ve alışılmış düşünce ve anlayış karşısındaki tutumları sebebiyle Sünnî olmadıkları şeklinde tezahür etmektedir. Yoksa onların, İslâm tarihinde ortaya çıkan bir mezhep olarak Sünnî mezhebin karşıtı olan bir başka mezhepten oldukları anlamını taşımaz. Özellikle, bu durum İbn Sînâ'nın, Şîîliğe

→

Kur'ân-ı Kerîm'de, "inkârlarından, Meryem'e büyük bir iftirada bulunmalarından ve "Meryem oğlu Îsâ Mesîh'i, Allah'ın elçisini öldürdük" demelerinden ötürü" biçiminde Yahûdîler aleyhinde ifadeler vardır. Yine devamla *"Oysa onu öldürmediler ve asmadılar, fakat onlara öyle göründü. Ayrılığa düştükleri şeyde doğrusu şüphededirler, bu husustaki bilgileri ancak zanna uymaktan ibarettir, kesin olarak onu öldürmediler, bilâkis Allah onu kendi katına yükseltti. Allah Güçlü'dür, Hakim'dir. Kitâb ehlinden, ölmeden önce, Îsâ'ya inanmayacak yoktur. O, gerektiği gibi inanmadıklarından, kıyamet günü onların aleyhine şahid olur."*[29] şeklinde bu konu hakkındaki durum aydınlatılmaktadır. Dolayısıyla Hz. Muhammed, güçlü bir şekilde sınıf hislerine sahip olduğu için ve Doketiklerin görüşlerini kabul ettiği için değil, kendine Hz. Îsâ'nın, onu öldürmeyi isteyenler tarafından öldürülmediği; ama onların onu öldürdüklerini sandığı şeklinde gelen vahyi kabul etmiş ve bunu bildirmiştir.

Russell, çevre şartları, hoşgörü ve dinî tolerans sayesinde İslâm'ın geniş bir coğrafyada yayılışı konusundaki tarihî gerçekleri şu şekilde dile getirmektedir: "Değişik şartlar, **Müslümanların gelişmesini ve genişlemesini** kolaylaştırmıştı. İran ve Doğu Roma İmparatorluğu, birbirleriyle giriştikleri uzun savaşlarla yıpranmıştı. Büyük ölçüde Nestorius'çu[30] olan Suriyeliler, Katoliklerin elinde eziyet görmüşlerdi. Oysa ki, **Müslümanlar**, vergi karşılığı bütün Hıristiyan tarikatlarına göz yumuyorlardı. Aynı şekilde Mısır'da Monofizitler,[31] kuşatmacıları hoş karşıladılar. Afrika'da **Araplar,** Romalıların hiçbir zaman tam anlamıyla boyun eğdiremediği ve itaat altına alamadığı Berberilerle birbirlerini desteklediler. Araplar ve Berberiler birlikte, Vizigotların aşırı derecede eziyet ettiği Yahûdîlerden yardım görerek, İspanya'yı ele geçirdiler."[32]

İslâm, Russell'ın iddiasına göre, siyasî bir dindir. O, Bolşevik Rus devrimini, Hıristiyanlığa değil de İslâm'a benzetmektedir.[33] Ona göre, **İslâm**, başlangıcından beri siyasî bir dindir. Hz. Muhammed bir hükümdardı. Onun yerine geçen halifeler de I. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar öyle kaldılar. Müslümanlık ile Hıristiyanlık arasındaki ayırım şudur: Halife, hem dünya işlerinde hem de din işlerinde yetkiyi üzerinde toplar. Bir Müslüman için bu iki yetki arasında fark yoktur.[34]

→

ve İsmâilî düşünceye mensup olduğu fikriyle desteklenmeye çalışılmaktadır. Ancak meselâ, İbn Rüşd için bu durumu kolay kolay ileri sürmek mümkün değildir.

[29] Kur'ân-ı Kerîm, Nisâ, 4/156-158.

[30] Nestorius, Antakya'da bir keşiş iken İstanbul patrikliğine getirilen ve Îsâ'da tanrısal ve insanî olmak üzere iki ayrı kişiliğin bulunduğu şeklindeki Antakya ilâhiyât okulunun görüşlerini savunan kişi. Bkz. Mircea Eliade - Ioan P. Couliano, A.g.e., s. 138-139; Şinasi Gündüz, A.g.e., s. 283.

[31] Monofizitler, Hıristiyan ilâhiyâtında Îsâ'daki, insanî tabiatın ilâhî tabiat içerisinde yok olduğunu ve dolayısıyla onda yalnızca bir tek ilâhî tabiatın bulunduğunu savunan Kristolojik doktrin mensupları. Bkz. Mircea Eliade - Ioan P. Couliano, A.g.e., s. 139-140; Şinasi Gündüz, A.g.e., s. 266.

[32] B. R. , H.W.P., s. 413.

[33] Bertrand Russell, *Power*, s. 121.

[34] B. Russell, *Power*, 50; *Eğitim ve Topum Düzeni*, (Çev. Nail Bezel), İstanbul, 1976, s. 8.

Hükümdar, padişah, kral, hakan gibi taht sahibi olan devlet başkanı demektir. Hz. Muhammed, bir devlet başkanı idi, ama o, asla padişah, kral ve hatta hakan gibi bir taht sahibi değildi ve olmadı. Ayrıca İslâm, başlangıcında ve sonra siyasî, özellikle de ideolojik kapsamlı bir din olmadı. Belki bazı Müslümanlar ve Müslüman olmayanlar, onu siyasî bir din olarak algılamışlardır. Hz. Peygamber, Müslümanların hem önderi hem de başkanları idi. Halife de, önceleri hem dünya işlerinde hem de din işlerinde yetkiyi üzerinde toplamıştır. Ama bu durum, onların gerektiği zaman halka rağmen ve halkın üzerinde davranışlar sergilemelerini gerektirmemiştir. Gerçi hilâfet, Emevîler eliyle saltanata dönüşünce, siyasî bazı kaygı ve endişeler de işin içine girince uygun ve hoş olmayan durumların yaşanması söz konusu olmuştur. Yine de bu durum, Russell'ın dediği gibi, "bir Müslüman için bu iki yetki (dünya işleri ve din işleri) arasında fark olmadığı" şeklinde bir yargıda bulunulmasını gerektirmez. Çünkü ilk dönemlerden beri, İslâm dünyasında halifenin yanında, devlet işlerini yürüten vezir ve nâzırlar, dînî işleri yürüten bir İmam, Şeyhü'l-İslâm veya müftî, hukuk işlerini yöneten bir kâdı, askerî işleri yöneten bir komutan bulunmuştur. Bu yüzden, bazı durumlarda halifeliğin saltanata dönüşmesi göz önünde bulundurularak bile olsa, Russell'ın iddia ettiği ölçüde özellikle ilk dönemleri ve danışma-dayanışma kurumları hatırlandığında halifeliğin bir monarşik yönetim olmadığı söylenebilir.

Yine Russell, Komünizm'in de İslâm gibi siyasî bir din olduğunu, ancak onun Bizans etkisinde kaldığını, Rusya'nın, Asyalı olduğu ölçüde komünist partisinin halifeliğin yerini, Avrupalı olduğu ölçüde de Hıristiyanlık örgütünün yerini alacağını ileri sürmektedir.[35]

Antony Flew de bir yazısında Russell'ın İslâm'ı Bolşevizm'e benzettiğine vurgu yapmakta ve kendisi de onun siyasî bir din olduğunu tekrarlamaktadır.[36]

Geniş kitlelere yayılmış ve kurumsallaşmış bütün büyük dinlerin, az-çok bir miktar dogma içerdiklerini belirten Russell, dinin, anlamı pek fazla belirgin ve kesin olmayan bir terim olduğunu vurguladıktan sonra, Konfüçyanizm'e, dogması olmamakla birlikte, yine de din denilebileceğini, Komünizm'in de, Sovyet Hükümeti ve Komünist Partisi tarafından, canlı ve baskıcı bir dogma haline geldiğini, bu haliyle bir din özelliğine sahip olduğunu, dolayısıyla, gerçek anlamda bir Agnostiğin, Komünizm'e karşı olması gerektiğini savunmuştur. Russell, kendi hesabına, özellikle de ilk haliyle, tarihî dinler içerisinde en az baskıcı olması hasebiyle Budizm'i yeğlediğini itiraf etmiştir.[37]

Russell, Sosyalizm'in ekonomik bir doktrin olup, dinî bir yapısının bulunmadığını, bu yüzden bir Hıristiyan ya da bir Müslüman'ın, bir Budist'in ya da bir

[35] Bertrand Russell, *Eğitim ve Topum Düzeni*, s. 9.

[36] Antony Flew, "The Terrors of İslâm", *Atheist Notes*, London, 1995, No 6, s. 1.

[37] Bertrand Russell, "What is an Agnostic?" , *The Basic Writings of Bertrand Russell*, (Ed. R.E. Egner-L.E. Denonn), New York, 1961, s. 583-584; Ayrıca bkz. Bayram Dalkılıç, *Yirminci Yüzyılda Bir Ateist Düşünür Bertrand Russell*, Konya, 2000, s. 121.

Brahman'ın sosyalist olabileceğini ve bunda hiçbir mantıkî tutarsızlığın olmayacağını ileri sürmektedir.[38]

Russell, dini, bir dünya görüşünü savunan ve onu empoze etmeye çalışan, bu yolda da çok sert sayılabilecek davranışlar yapılabilmesine imkân veren bir ideolojik ve siyasî yapı çerçevesinde değerlendirdiği için, bu bağlamda siyasî ve ideolojik düşünce ve eylem yaklaşımlarını da din olarak değerlendirme gibi bir indirgemeci yaklaşım sergilemiştir. Din, en genel anlamıyla, "gidilen yol", "izlenilen dünya ve hayat görüşü" olarak kabul edilirse, hemen hemen her düşünce biçiminin din olarak adlandırılması kaçınılmaz olacaktır. Bu noktada, Ateizm'e bile din olarak yaklaşımda bulunmak mümkün olabilecektir. Nitekim, bazı ateistik görüş ve düşünceler, bu görüş ve düşünüş sahipleri veya mensupları tarafından, mevcut var olan ve yaygın olan dinlere alternatif bir din giysisi içinde sunulmaya çalışılmıştır. Hatta, Robert Coffy'nin dediği gibi, bir zamanlar, "Rusya ve Çin gibi ülkelerde, ateizmin devlet dini haline geldiğini, bu ülkelerin birinde yaşayan herhangi bir insanın, her şeyden önce, ateizmle övünmeyen herhangi bir etkiye sahip olmasının imkânsız olduğu"[39] söylenebilir.

Bu arada Russell'ın, Sosyalizm'i bir ekonomik doktrin olarak algılamak suretiyle, onu Bolşevizm'den ve Komünizm'den hatta Marksizm'den ayrı tutmasının, onun açısından önemli olduğunu belirtmekte yarar vardır.

Russell, yalnızca yeni din olan İslâm'ın, devlete, kiliseye egemen olma gücü verdiğini ileri sürmektedir.[40] Oysa Hıristiyanlıkta, uzun bir dönem kilise ve yönetimi devlete egemendi. Papalar, krallardan daha üstün sayıldığı için kralların taç giyme törenlerini Papa'nın gerçekleştirmesi söz konusuydu.

Russell bir başka ifadesinde ise, 'fanatizme doğru giden otorite - güç' örneği olarak İslâm'ın yükselişini gösterir. Ona göre, Hz. Muhammed, Arapların maddî ya da bilgi kaynaklarına hiçbir şey ilâve etmemiştir. Fakat onun ölümünden sonra, birkaç yıl içinde onlar en güçlü komşularını yenerek büyük bir imparatorluk kurmayı başarmışlardır. Şüphe yok ki peygamber tarafından kurulan din, onun milletinin başarısında temel bir unsurdu. O, hayatının sonlarında Bizans İmparatorluğu'na savaş açmayı açıklamıştı.[41]

Ona göre, Hz. Muhammed yaşarken ve öldükten sonra birkaç yıl içinde Arap milleti bir araya gelmiş, o, onlara savaşma güveni vermiş, kâfirlere karşı savaş karşılığında Cennet vaadi ile onları teşvik etmiştir.[42]

Russell'a göre, Hıristiyanlık, Yahûdîlik ile Helenizm karışımından doğmuştur. Ama o, genellikle Batı'ya doğru ilerledikçe daha az metafizik ve daha çok

[38] Bertrand Russsell, *In Praise of Idleness*, London, 1967, s. 95.

[39] Robert Coffy, *Ateistlerin Tanrısı*, (Çev. Murtaza Korlaelçi), Ankara, 2003, s. 7.

[40] B. R., *Power*, s. 111.

[41] B. R., *Power*, s. 149-150.

[42] B. R., *Power*, s. 150.

ahlâkî olmuştur. Aynı şekilde Müslümanlık, İran dışında, metafizikle çok az ilgilenmiştir.[43]

İlk haliyle Hz. Îsâ'nın insanlardan inanmalarını istediği inanç biçimi, bir vahiy dinidir. Ancak daha sonra bu inanç biçimi, onun bazı takipçileri tarafından Yahûdîlik ve Helenizm etkisi ve bu iki sistemin karışımı olduğu varsayılacak ve iddia edilecek ölçüde değişim ve farklılaşma göstermiş sayılabilir. Özellikle Hıristiyanlığın felsefesinin yapılmaya başlandığı dönemlerde bu kendisini fazlasıyla hissettirmiştir. Anca burada şunu vurgulayalım ki, bir dinin gelişmesi, sunulması ve savunulması çerçevesinde ortaya çıkan bazı durumlar, o dinin kendisi olmayıp, onun açılımı ve felsefesi olarak nitelense daha tutarlı olunacağı kanaatindeyiz.

Russell'ın İslâm ve peygamberi ile ilgili olarak yazdıklarını ortaya koyduktan sonra onun İslâm medeniyeti ve kültürü konusundaki düşüncelerini değerlendireceğiz. Acaba o, İslâm medeniyeti hususunda neler düşünmektedir? Bu konuda nasıl bir değerlendirme yapmaktadır? O, İslâm medeniyeti ile diğer medeniyetler arasında herhangi bir karşılaştırma ya da benzeştirme yapmakta mıdır?

B- RUSSELL'IN İSLÂM KÜLTÜRÜ VE MEDENİYETİNE YAKLAŞIMI

İnsan toplumunun biyolojik olarak değil de sosyal olarak kuşaktan kuşağa aktardığı maddî ve manevî ürünler bütünü, sembolik ve öğrenilmiş ürünler ya da özellikler toplamı[44] kültür olarak adlandırılır. Kültür, insan mevhumuyla hemen hemen aynı şeyi içermektedir.[45]

Bir milletin kültürü ve medeniyeti, onun bütün fertlerinin sahip olduğu hadiseleri karşılayan duyuş şekilleriyle, bütün tarihi içinde meydana getirdiği değer hükümleridir. Bu değer hükümleri, ilim, felsefe, sanat ve din tarafından yaşatılmaktadır.[46]

Medeniyet, bir bakıma gelişmişlik veya az gelişmişlik bakımından herhangi bir cemiyette, insan hayatının her türlü organizasyonu, düzenlenişi ya da bir milletin din, düşünce, bilim, sanat, ahlâk, hayat anlayışı yahut o milletin maddî ve manevî varlığına ait olan özelliklerin ve niteliklerin hepsini karşılamaktadır.

Mekân ve çevre şartları, oradaki kültür ve medeniyetin mevcut ve daha sonraki gelişecek olan yapısı hakkında fikir vermesi açısından oldukça önemlidir. Yine bir kültür ve medeniyetin durumunun ortaya konulmasında ve değerlendirilmesinde, o kültür ve medeniyeti meydana getiren toplumların siyasî ve sosyal tarihi de önem arz etmektedir. Russell, İslâm kültür ve medeniyetinin bağlı olduğu İslâm dininin ortaya çıktığı merkez olan Arabistan ve İslâm'a mensup olan

[43] Bertrand Russell, *Eğitim ve Topum Düzeni*, s. 70.
[44] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 1999, s. 536.
[45] Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, İstanbul, 1997, s. 36
[46] Bkz. Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, İstanbul, 1998, s. 16.

topluluk ve devletlerin tarihi hakkında da genel bilgiler ortaya koymaktadır: **Arabistan** büyük ölçüde çöldü ve nüfusunu gittikçe daha az besleyecek bir duruma geliyordu. Arapların ilk fetihleri sadece yağma saldırısı olarak başladı. Tecrübe, düşmanın zayıflığını gösterdikten sonra saldırılar sürekli işgal biçimine dönüştü. Çöl kıyısında elde edebildikleri zayıf gıdaların ortaya çıkardığı bütün güçlüklere alışmış olan insanlar, birden kendilerini dünyanın en varlıklı bölgelerinin efendisi olarak, her lüksten yararlanmaya ve eski bir medeniyetin bütün inceliklerini elde etmeye hazır bulup, biçim değişmenin aldatmacalarına kuzey barbarlarının çoğundan daha iyi dayandılar.

Onlar, imparatorluklarını şiddetli bir savaşa girişmeden kurmuşlardı. Dolayısıyla fethedilen ülkelerde yıkım çok azdı. Sivil yönetim, aşağı yukarı değişmeden kaldı. İran ve Bizans İmparatorluğu'nda sivil yönetim yüksek ölçüde düzenlenip örgütlenmişti. Arap kabileleri, başlangıçta yönetim örgütlenmesinin karmaşıklığından hiçbir şey anlamadı, görev başında bulunan eğitimli kişilerin hizmetlerini ister istemez kabul ettiler. Bu kişiler, çoğunlukla yeni efendilerine hizmet konusunda hiç çekimser kalmadılar. Gerçekte değişiklik, onların işlerini kolaylaştırmıştı. Çünkü vergiler büyük ölçüde hafifletilmişti. Halklar, haraç ödemekten kaçınmak için kitleler halinde, Hıristiyanlığı bırakıp Müslüman oldular.[47]

Bazı insanlarda, toprak ve mal çoğaltma, ganimet arzusu, kahramanlık gösterme ve şöhret olma tutkusu gibi arzular söz konusu olsa bile, özellikle İslâm'ın ilk yıllarındaki fetih hareketlerinin bu etkenler nedeniyle gerçekleştiğini öne sürmek ve yine kitlelerin haraç ödememek için bu yeni dini seçmiş olduklarını savunmak çok da tutarlı olmayan bir durumdur. Zira bu yeni dinin tek Tanrı anlayışının, mensuplarının hoşgörü sahibi olmasının, fethedilen yerlerin önceki mensupları arasında birinci derecede etkili olduğu da zaten önemli bir husustur. Ayrıca bu durum zaten başka cümlelerinde Russell tarafından da vurgulanmıştır.

Russell, İslâm'ın ilk yıllarına ait tarihî bir takım bilgiler de sunmaktadır. Doğu Roma'ya karşı girişilen belli başlı saldırılar, Roma'nın fetih hareketleriyle Hıristiyan olmayan ve kendilerine ilişkin önemli bir medeniyet geliştiren Müslümanlardan gelmişti.

Russell, başta İstanbul olmak üzere Mısır ve Suriye'nin de dahil olduğu Hıristiyan bölgelerde ortaya çıkan farklı görüş ve düşünüşlerin, Ariusçuluk,[48] Nestoriusçuluk gibi farklı mezheplerin ortaya çıkmasını sağladığını ve bunların Doğu Roma İmparatorluğu'nun birliğini bozduğunu; bu durumun da **Müslümanla-**

[47] B. R., H.W.P., s. 414.

[48] Ariusçuluk, Îsâ'nın ulûhiyeti fikrini reddeden ve bu nedenle Hıristiyanlarca heretik bir hareket olarak değerlendirilen bir akım. Arius'un adıyla anılan bu akım, Îsâ'nın ezelî ve ebedî olmadığını, Tanrı tarafından yaratıldığını ve onun tabiatı itibarıyla tanrı olmadığını savunmaktadır. Bkz. Mircea Eliade - Ioan P. Couliano, A.g.e., s. 138; Şinasi Gündüz, A.g.e., s 40.

rın (the Mohammedan conquest) bu bölgeleri fethetmelerini kolaylaştırdığını belirtmiştir.[49]

Orta Çağ boyunca Müslümanlar, Hıristiyanlardan daha medeni ve daha insancıldı. Hıristiyanlar Yahûdîlere, özellikle dinî heyecan ve tahrik dönemlerinde eziyet etmişlerdi. Haçlı Seferleri tüyler ürpertici soykırımlarla doludur. **Aksine İslâm ülkelerinde (Mohammedan countries), Yahûdîlere hiçbir şekilde kötü davranılmamıştır.** Özellikle İspanya'da Faslıların (Moorish Spain) oturduğu bölgelerde, Yahûdîler bilime hizmet etmişlerdir. Kurtuba'da doğmuş olan İbn Meymûn (1135-1204), bazılarına göre Spinoza (1632-1677) felsefesinin en yoğun kaynağı olarak sayılır. Hıristiyanlar, İspanya'yı yeniden ele geçirince, onlara Faslıların (Moors) bilgisini aktaranlar, büyük ölçüde Yahûdîler olmuştur. İbranice, Yunanca**, Arapça bilen** ve Aristoteles felsefesinden haberdar olan eğitimli Yahûdîler, bilgilerini daha az eğitimli kilise görevlilerine (schoolmen) aktardılar. Onlar, kimya ve astroloji gibi daha az arzu edilen şeyleri de aktardılar. Orta Çağ'dan sonra Yahûdîler, yine medeniyete ırk olarak değil, bireyler olarak, büyük ölçüde katkıda bulundular.[50]

Russell, yine başka bir ifadesinde, **Halifeler İmparatorluğu**'nun (the Empire of the Chalips) Yahûdî ve Hıristiyanlara, Hıristiyan devletlerin, Yahûdî ve Müslümanlara davrandığından daha nazik davrandığını, onların, vergilerini verdikleri sürece Yahûdî ve Hıristiyanlara dokunmadıklarını vurgulamaktadır.[51]

İslâmî takvim döneminin (Mohammedan era) başladığı, Hicret, M. S. 622 yılında gerçekleşmişti. On yıl sonra Hz. Muhammed vefat etti. Bu ölümden hemen sonra Arap fetihleri başladı ve şaşılacak bir çabuklukla gelişti. Doğuda Suriye 634'te kuşatılmış ve iki yıl sonra bütünüyle boyun eğmişti. İran, 637 yılında kuşatıldı. İran'ın fethi, 650 yılında tamamlandı. Hindistan 664 yılında ele geçirildi. İstanbul 669'da kuşatıldı (daha sonraki kuşatma tarihi 716-717'dir.) Batıya yönelen hareket bu kadar çabuk gelişmedi. Mısır, 642 yılında ele geçirildi. Kartaca'ya uzanılması için 35 yıl daha geçmesi gerekti, kuzey batıdaki küçük bir bölüm dışında İspanya 711-712 yıllarında Müslümanlar tarafından ele geçirildi. Batıya doğru genişleme Peygamber'in ölümünden tam bir yüz yıl sonra Sicilya ve Güney İtalya dışında Müslümanların, 732 de Tours Savaşı'nda[52] yenilgiye uğramasıyla durakladı. En sonunda Osmanlı Türkleri İstanbul'u fethetti.[53]

Arap imparatorluğu (The Arab Empire), Peygamberin halefi olan ve onun kutsallığından büyük bir bölümünü miras olarak alan halifenin yönetiminde mutlak bir monarşiydi. Halifelik, sözde seçimleydi, fakat kısa bir süre sonra saltanata

[49] Bkz. B. R., H.W.P., s. 333, 366.

[50] B. R., H.W.P., s. 324.

[51] Bertrand Russell, *Why I am not A Christian*, s. 167.

[52] Bu savaş konusunda yapılan bir araştırma için bkz. İ. Hakkı Atçeken, "Puvatya (Balâtu'ş-Şühedâ) Savaşı ve Etkileri Üzerine Bir Araştırma", *S.Ü.İ.F.D.,* Konya, 1998, sayı 8, s. 243-263.

[53] B. R., H.W.P., s. 386, 413.

dönüştü. İlk hanedan, 750 yılına kadar süren ve Muhammed'i salt siyasi nedenlerle tanıyan Emevîlerdi. Emevîler, mü'minler arasındaki aşırı fanatiklere daima karşı çıkmışlardır. Araplar, yeni din adına dünyanın büyük bir bölümünü ele geçirmelerine rağmen çok dindar bir millet değillerdi. Onların fetihlerinin motivasyonu, dinden daha çok, yağma ve zenginlikti. Aralarında fanatisizmin olmaması erdemi nedeniyle, çok az sayıda savaşçı, pek çok güçlüğe uğramaksızın, daha yüksek medeniyet ve yabancı dinin daha büyük yığınlarını yönetebildi.[54]

İranlılar ise tersine çok eski zamanlardan beri derin ve köklü düşünceye dayanan bir dine sahipti. Onlar, Müslüman olduktan sonra, Peygamberin ve sahâbesinin tasavvur ettiğinden ve ortaya koyduğundan daha ilginç, daha dinî-mistik, hatta daha felsefî bir İslâm tasavvuru ortaya çıkardılar. Hz. Muhammed'in damadı Ali'nin 661'de ölümünden beri Müslümanlar, Sünnî ve Şiî adıyla iki gruba ayrılmıştır. Sünnîlik daha geniştir. Şiîler, Ali'yi takip eder ve Emevî oğullarını gaspçı olarak telâkki ederler. İranlılar, daima Şiî olmuşlardır. Emevîler, sonunda daha çok İran etkisiyle devrildi ve onların yerine İran çıkarlarını ve eğilimlerini temsil eden Abbâs oğulları geçti. Bu değişim, başkentin Şam'dan Bağdat'a taşınmasıyla göze çarpıcı biçimde kesinleşmiş oldu.[55]

İslâm'da Şîa ve Sünnîlik, Hz. Ali'nin ölümü sonucunda ortaya çıkmamıştır. Siyasî olarak o daha hayattayken Hz. Muâviye ile arasında olan anlaşmazlık sonucunda Sıffîn Savaşı'ndan sonra, onun yandaşları ve taraftarları olarak Şîa ve bunların dışında bunlara ve diğer gruba karşı çıkanlar olarak Hâricîler ortaya çıkmıştır. Gerçekte, mezhep olarak Sünnîlik ve Şîa'nın ortaya çıkışı daha sonradır.

Abbâs oğulları siyasî olarak, fanatiklere Emevî oğullarından daha hoşgörülü davranmıştır. Bununla birlikte onlar imparatorluğun bütününü elde etmiş değillerdi. Emevî oğullarının bir ferdi, Abbâs oğullarının giriştiği genel katliamdan kurtulup İspanya'ya kaçtı ve orada yasal olarak hükümdarlığını ilân etti. O andan sonra İspanya, İslâm dünyasının geri kalanından bağımsız oldu.

Abbâsîlerin ilk döneminde halifelik, en parlak noktasına ulaştı. Abbâsî halifelerinden en tanınmışı, Carolus Magnus (742-814)'la imparatoriçe İrene (752-803)'nin çağdaşı olan ve 1001 gece öyküleri dolayısıyla herkesin efsanevî bir hava içinde tanıdığı Hârûn Reşîd (ö. 809)'tir. Sarayı bir görkem, şiir ve bilgi merkezi olan Hârûn Reşîd'in geliri oldukça yüksekti. Onun imparatorluğu, Cebelitarık'tan İndus'a kadar uzanmıştı, iradesi kesindi. Yanında emirleri bir göz işaretiyle uygulayacak bir cellât bulunurdu. Yine de bu görkem kısa sürdü. Hârûn Reişid'in yerine geçen halife, ordusunu çoğunlukla zapt olunamayan ve önüne geçilemeyen Türklerden oluşturma yanlışını yaptı. Türkler, kendisinden sıkıldıklarında kısa sürede halifenin gücünü, onu kör edilecek veya öldürülecek derecede sıfıra indirdi. Bununla birlikte halifelik sallantılı bir biçimde de olsa sürdü. Sonunda Abbâsî hane-

[54] B. R., H.W.P., s. 414.

[55] B. R., H.W.P., s. 414-415; *Power*, s. 150-151.

danının en son halifesi, Moğollar tarafından 1256 yılında 800 bin Bağdatlıyla birlikte öldürüldü.[56]

Arapların siyasî ve sosyal sistemi, başka kusurlarla birlikte Roma İmparatorluğu'nun kusurlarına benzer kusurlara sahipti. Genelde olduğu gibi, çok evlilikle karışık monarşi, yönetici öldüğünde onun çocuklarından birinin zaferine ve bütün diğerlerinin ölümüne varan hanedan savaşlarına yol açtı. Roma'da daha çok başarılı savaşlar dolayısıyla köle sayısı yükselmişti. Zaman zaman köleler baş kaldırırdı. Ticaret çok gelişmişti. Halife, doğuyla batı arasında merkezî bir konum elde edince daha da çok gelişti. Russell, 'Cambridge, *Orta Çağ Tarihi*, IV, 286'yı referans göstererek şu bilgileri aktarmaktadır: "Korkunç servete sahip olmak, sadece Çin'den gelen ipekli kumaşlar ve Kuzey Avrupa'nın kürkleri gibi pahalı eşya edinme isteğini arttırmış; İslâm imparatorluğunun genişliği, Arapça'nın dünya dili olarak yaygınlığı, İslâm ahlâk sisteminde tüccara verilen değerin yüksekliği türünden şartlar ticareti geliştirmiştir. Peygamberin kendisinin de bir tüccar olduğu ve Mekke'ye doğru çıkılan hac yolculuğu sırasında ticaret yapılmasını öğütlediği unutulmamalıdır."[57]

Askerî başarı ve lojistik gibi, ticaret de Arapların, Romalılardan ve İranlılardan devraldıkları büyük yollara dayanmaktaydı. Onlar, kuzeylilerden farklı olarak bu yolların bozulmasına meydan vermemişlerdi. Bununla birlikle imparatorluk yavaş yavaş bölümlere ayrıldı, İspanya, İran, Kuzey Afrika ve Mısır birbiri ardından hemen bütünüyle bağımsızlıklarını kazandı. Arap ekonomisinin en iyi özelliklerinden biri olan tarım, özellikle suyu kıt bir yerde yaşamak dolayısıyla öğrenilen ustalıklı sulama sistemine dayanıyordu. Bugün İspanya tarımı, Arap sulama çalışmalarından yararlanmaktadır.[58]

Russell, M. S. 1000'li yıllara kadar dünyada pek çok çalkantılı olayın ortaya çıktığını belirtmekte ve bu arada **Arapların**, Doğu Roma İmparatorluğu'nun büyük bir bölümünü fethettiklerini ve Afrika ve İspanya'ya yerleştiklerini, Fransa'yı tehdit ettiklerini, hatta arada bir fırsat düştükçe Roma'yı yağmaladıklarını (Arabs conquered….sacked Rome) vurgulamaktadır.[59]

Russell, kendilerinin (batılıların), 600 yılından 1000 yılına kadar geçen zamanı göstermek için "Karanlık Çağlar" (the Dark Ages) terimini kullanmalarının, dikkatlerinin, gereksiz yere Batı Avrupa üzerinde yoğunlaştığına işaret ettiğini belirtmektedir. Oysa o, bu dönemde Doğu'da büyük medeniyetlerin var olduğunu vurgulamaktadır. Tang hanedanının yaşadığı zamanı kapsayan bu dönem, Çin çömlekçiliğinin en büyük çağıdır ve başka açılardan da çok dikkate değerdir. Hind'den İspanya'ya kadar parlak bir **İslâm medeniyeti** (the brilliant civilization of

[56] B. R., H.W.P., s. 415.
[57] B. R., H.W.P., s. 415-416.
[58] B. R., H.W.P., s. 416.
[59] B. R., H.W.P., s. 306.

Islam) filizlenmiştir. Ona göre, bu sırada Hıristiyanlık için kayıp olan şey, medeniyet için kayıp değildir. Aksine durum tam tersinedir. Hiç kimse Batı Avrupa'nın otorite ve kültür bakımından daha sonra ön plâna geçebileceğini tahmin edemiyordu. Batı Avrupa medeniyeti, bize medeniyet gibi görünüyor. Fakat bu, dar bir görüştür. Batı medeniyetinin kültürel içeriğinin pek çoğu, Doğu Akdeniz'den, Yunanlılardan ve Yahûdîlerden gelmektedir. İktidara gelince Batı Avrupa, Punik (Kartacalılar) savaşlarından Roma'nın düşmesine, kabaca M. Ö. 200 yılından M. S. 400 yılına kadar altı yüzyıl egemendi. Bu zamandan sonra Batı Avrupa'da hiçbir devlet, iktidar bakımından Çin, Japonya ya da **Halifelik** (the Caliphate) ile karşılaştırılamazdı.[60]

Bu yaklaşım, onun düşünce tarihine bakışı konusunda gerçekçi ve doğruları olduğu gibi benimseyici bir tavrın ifadesi olduğu gibi, aynı zamanda kendi kültür ve medeniyetini savunma konusunda, başka medeniyetlerin durumunu görmeyen, görmek istemeyen ve yanlı bakış sergileyenleri eleştiren bir duruşun örneği olarak değerlendirilebilir.

Russell'a göre, Rönesans'tan beri batının üstünlüğü, kısmen bilime ve bilimsel tekniğe, kısmen Orta Çağ boyunca yavaş yavaş gelişmiş olan siyasî kurumlara bağlıydı. Şeylerin doğasında, bu üstünlüğün devam edeceğini gösteren herhangi bir sebep yoktur. Şimdiki savaşlarda, büyük askerî güç, Rusya, Çin ve Japonya tarafından ortaya konulmuştur. Bütün bunlar, Batı tekniğini Doğu ideolojisiyle (Bizans, Konfuçius ve Shinto öğretileri) bağdaştırır. Hindistan, özgürlüğüne kavuşabilirse başka bir Doğu unsurunu ortaya koyacaktır. Gelecek birkaç yüzyıl içinde, medeniyet, eğer devam ederse, Rönesans'tan bu yana sahip olduğu çeşitlilikten daha çoğuna sahip olacaktır. Yenilgiye uğratılması, otoriteye ve kuvvete dayalı emperyalizmden daha zor olan bir kültür emperyalizmi vardır. Batı Roma İmparatorluğu'nun düşmesinden çok sonra, gerçekte Reform'a kadar bütün Avrupa kültürü, Roma emperyalizminin izini taşımıştır. O batılılar için, şimdi Batı Avrupa'ya ait olan emperyalist bir renge sahiptir. Eğer halen devam etmekte olan savaştan sonra[61], Batı kendini bu dünyaya yabancı duymak istemiyorsa, Asya'nın, sadece siyasî bakımdan değil, aynı zamanda kültürel bakımdan da kendisine denk düşüncelere sahip olduğunu kabullenmek zorundadır. Russell, bunun getireceği değişmelerin ne olacağını bilmediğini; fakat değişmelerin derin ve büyük bir öneme sahip olacağına emin olduğunu ileri sürmektedir.[62]

Russell, Roma sentezciliğinin, Yunan kuşkuculuğu tarafından yavaş yavaş eritildiğini ve yerini Rönesans dönemine kadar dünyaya egemen olan, Hıristiyan ve **Müslüman sentezleri**ne (Mohammedan Synthesis) bıraktığını ifade etmektedir. Ona göre, Rönesans, Batı Avrupa'da kısa süren çok parlak bir entelektüel ve

[60] B. R., H.W.P., s. 395.
[61] Russell, burada I. Dünya Savaşı'na gönderme yapmaktadır.
[62] B. R., H.W.P., s. 395.

sanat dönemine yol açmış, onu da politik kaos ve sade insanların bu türden saçmalıkları bırakıp din savaşlarında birbirlerini öldürmek gibi işlere el atma kararlılığı izlemiştir.[63]

Russell, Müslümanların fetihlerinin durdurulması ve engellenmesinin batı açısından tarihteki önemine şu şekilde vurgu yapmaktadır: "1000 yılını (tarihte) dönüm noktası yapan şey, en azından Batı Avrupa'yı ilgilendirdiği ölçüde, **Müslümanlar** (Mohammedans) ve kuzey barbarları tarafından girişilen fetih hareketlerinin durdurulması olayıdır. Gothlar, Lombardlar, Macarlar ve Normanlar birbirini takip eden dalgalar halinde geldiler. Her kitle arka arkaya Hıristiyan yapıldı. Fakat her dönüşüm, medenî geleneği zayıflattı. Batı imparatorluğu, pek çok barbar krallıklara ayrıldı. Krallar, yönetimleri altında bulunanlar üzerindeki otoriteyi kaybettiler. Normanlar, medeniyete yetenekli olduklarını kanıtladılar ve Sicilya'yı Saraken'lardan geri alıp İtalya'yı **Müslümanlardan** (Mohammedans) korudular."[64]

Ona göre, Skolastikler, ya kutsal yazılara ya da önce Platon'a, sonra Aristoteles'e başvurdular. Onlar, özgün oldukları zaman da bu olguyu gizlemeye çalıştılar. Skolastikler, yine de Aristoteles'e saygı duymuşlarsa bile **Araplardan** çok daha özgünlük gösterdiler. Gerçekten, skolastiklerin özgünlüğü, Plotinus (204-270)'tan ve az çok Augustinus (354-430)'tan beri gösterilen özgünlükten fazlaydı. Düşüncede olduğu gibi siyasette de aynı şekilde öne çıkan özgünlük vardı. [65]

Haçlı Seferleri, Russell'ın tezine göre, **İslâm'ın yükselişinden önce (before the rise of Islam) var olan durumu geri getirme çabasıydı.**[66] O, Haçlı Seferleri'nin kendilerini, savaş olarak değil, kültür tarihi açısından ilgilendirmekte olduğunu söylemektedir. Papalığın, Haçlı Seferleri'nde ön plâna geçmesi doğaldır. Çünkü bu seferler, hiç değilse dışardan dinîdir. Papaların gücü savaş propagandasıyla artıyor, din araç yapılıyor. Bu savaşların başka önemli bir etkisi de çok sayıda Yahûdî'nin soykırımıdır. Öldürülmeyen Yahûdîler ise maldan mülkten yoksun bırakılmış ve zorla vaftiz edilmiştir. İlk Haçlı Seferi sırasında Almanya'da, üçüncü Haçlı Seferi sırasında Aslan Yürekli Richard (1157-1199)'ın tahta çıkmasıyla İngiltere'de bir hayli Yahûdî'nin canına kıyılmıştır. Yahûdîlere karşı girişilmiş en tüyler ürpertici vahşiliklere sahne olan yerlerden biri, ilk Hıristiyan imparatorunun saltanat sürmeye başladığı York'tur. Haçlı Seferleri'nden önce, doğudan gelen malların Avrupa'da alım satımı üzerine Yahûdîler hemen hemen tekel kurmuşlardı. Seferlerden sonra Yahûdîlerin uğradığı eziyet sonucu, bu ticaret büyük ölçüde Hıristiyanların eline geçmiştir.[67]

[63] Bertrand Russell, *Sceptical Essays*, London, 1961, s. 148.

[64] B. R., H.W.P., s. 394.

[65] B. R., H.W.P., s. 422-423.

[66] B. R., H.W.P., s. 422-423.

[67] B. R., H.W.P., s. 427.

Russell, 1219'da doğuya giden Franciscus (1182-1226)'un[68], kendisine incelikle davranan, ama bir Müslüman olarak kalan **Sultan'**ın önünde (before the Sultan) vaaz verdiğini; ancak onun, geri dönünce, mürîdleri olan Fransiskenlerin ev sahibi olduklarını gördüğünü, çok üzüldüğünü ve Papanın, onu bu konuda taviz vermesi için ikna ettiğini ya da zorladığını, ölümünden sonra ise onu azizleştirdiğini ve yoksulluk kuralını yumuşattığını ifade etmektedir.[69]

Russell, Bizanslıların birkaç dinî noktayı kabul edip, Batı'nın yardımını alacakları yerde geleneğe bağlı kalmak yolunu seçtiklerini ve Türklerin önünde yenildiklerini belirtmiştir.[70] Ona göre, **Türkler**, antik dönemin arda kalan son örneği olan **İstanbul'u ele geçirince,** Yunan mültecileri İtalya'da hümanistlerce hoş karşılanmışlardır. [71]

İstanbul'un fethedilmesi sonrasında bazı Bizanslı bilgin ve düşünürlerin İstanbul'u terk edip İtalya'daki küçük devletlere sığındıkları ve oradaki prens ve yöneticilerin de bunlara iyi davrandığı şeklinde ileri sürülen tez, İstanbul'un fetih tarihi olan 1453 yılından çok önce, bazı dinî veya siyasî nedenlerle İstanbul'dan ayrılmak ve İtalya'ya gitmek durumunda kalan ve fetih tarihinden önce İtalya'nın bazı şehirlerinde okullar açmış olan George Gemistus Plethon (1355-1450/52), Theodorus Gaza (1398-1478), Bessarion (1403-1472) gibi örnekler bilinmekte iken haklılığı savunulacak bir tez değildir.[72]

Russell'ın belirttiğine göre, Dördüncü Haçlı Seferi sırasında, Venedik'in, İstanbul'un fethi için direnmesi, Venedik'in ticaretini artırmış; tersine **Türkler, İstanbul'u ele geçirince bu ticaret büyük darbe yemiştir.**[73]

Russell, Napoli ve Sicilya'yı, topraklarına katan II. Friedrich'in, **İslâm** modeline (Mohammedan model) uygun, aydınlanmış; fakat despotik ve feodal soyluluğun güç kazanmasına izin vermeyen mutlak bir monarşi (absolute monarchy) ortaya koyduğunu ileri sürmektedir.[74] Russell'ın, buradaki vurgusunu, Frederich zamanında Müslümanların ülke yönetimlerinin gösterdikleri bir monarşi olarak anlamak daha doğru olur. Gerçi o, daha önce de söz ettiğimiz gibi, Peygamberin de bir tek adam yönetimi ortaya koyduğunu, dolayısıyla İslâm'ın yönetim anlayışının, monarşi olarak geliştiğini iddia etmiştir.

[68] Franciscus, Fransisken tarikatının kurucusu. O, insanın kendini yoksulluğa adamasını mümkün olan en dar anlamda almış, kendisini takip edenlerin, evlere ya da kiliselere sahip olmasına karşı durmuştu. Fransiskenler, yiyecek dilenen, yatacak yeri olmayan kişilerdi. Konuksever, iyiliksever birine rastgelirlerse yatacak bir yer bulmuş oluyorlardı. Bkz. Mircea Eliade - Ioan P. Couliano, A.g.e., s. 130; Bkz. Şinasi Gündüz, A.g.e., s. 132-133.

[69] B. R., H.W.P., s. 441.

[70] B. Russell, *Eğitim ve Toplum Düzeni*, s 12.

[71] B. R., H.W.P., s. 475.

[72] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi,* İstanbul, 1967, s. 237.

[73] B. R., H.W.P., s. 484.

[74] B. R., H.W.P., s.486.

Russell, 'Komünizm ve Kapitalizm'in yan yana yaşamayı öğrenip öğrenemeyecekleri' şeklinde kendisine yöneltilen bir soruya, 'bunun mümkün olacağını, sadece onların birbirlerine alışmaları gerekeceğini söyleyerek, Hıristiyanlarla Müslümanlar arasında altı yüz yıl süren ve kimsenin birbirini alt edemediği savaşlardan sonra, aklı başında birinin çıkıp, "yeter artık, bu savaş, ne diye dost olmayalım?" dediğini ve dost olduklarını, ama Kapitalizm ve Komünizm'in de bunu yapmak için altı yüz yıl beklemelerinin gerekmediğini, zira Hıristiyan ve Müslümanların yaptığı gibi altı yüz yıl beklenirse dünyada kimsenin kalmayacağını öne sürmektedir.[75]

Russell'a göre, savaş, insanlarının dinen hangi tarafta yer alacağı konusunda hep etkili olmuştur. Hıristiyanlık ile İslâm arasındaki çekişmelerde hangi memleketin Hıristiyan, hangi memleketin Müslüman olacağına savaş karar verirdi. Protestanlarla Katolikler arasında karar, yine askeri zaferlere yahut yenilgilere bağlıydı. Amerika, kuzeyi ve güneyi ile Hıristiyan'dır; çünkü Avrupa silâhları Kızılderililerin silâhlarından daha tesirliydi.[76]

Russell, 'Müslümanların, Tours Savaşı'nı kazansalardı, nelerin yaşanabilecek olduğu'na dair Gibbon (1737-1794)'un, ileri sürdüğü spekülasyonlara dikkat çekmekte ve eğer Müslümanlar o savaşı kazansalardı, bugünkü dünyanın, şimdikinden pek farklı olmayacağından şüphe edilebileceğini belirtmektedir. Ayrıca o, dinî taassubun, din savaşlarının bir şeye yaramadığının anlaşılması üzerine, yavaş yavaş kaybolmaya yüz tuttuğunu, Katoliklerle Protestanların, Hıristiyanlarla Müslümanların birbirlerinin varlığına katlanmaya alıştıklarına işaret etmektedir.[77]

Ona göre, her ülkede insanların büyük bir bölümü, kendilerininkinden farklı olan evlilik törelerinin ahlâka aykırı olduğuna inanmışlardır; bu görüşe karşı çıkanlar ise kendi sorumsuz yaşam tarzlarını haklı kılmayı amaçlamaktadırlar. Hindistan'da geleneklere göre dul kadınların yeniden evlenmeleri, akıl almaz ölçüde korkunç bir şey sayılır. Katolik ülkelerde boşanmak çok büyük bir günah olarak düşünülürken evlilikte sadakat kurallarına yapılan bazı ihlâller, en azından erkeklerce yapılmışsa, hoşgörüyle karşılanır. Amerika'da boşanmak kolaydır, ama evlilik dışı ilişkiler şiddetle kınanır. **Müslümanlar**, batılılara çok aşağılayıcı gelen çok eşliliğe inanır. Bütün bu farklı görüşler aşırı bir şiddetle savunulur ve bunlara karşı gelenler çok acımasızca cezalandırılır. Ancak yine de, bu ülkelerden hiç kimse kendi ülkesindeki törenin insan mutluluğuna katkısının diğerlerinden daha çok olduğunu göstermek için en ufak bir çaba sarf etmez.[78]

Batı Avrupa ile Amerika kıtasındaki diğer ülkeler Amerika Birleşik Devletleri'nin; Türkiye, İran ve Çin'in büyük bölümü Sovyetler'in etki alanındadır. Bu bölünme, Orta Çağ'daki Hıristiyanlarla Müslümanlar (Mussulman) arasındaki

[75] Bertrand Russell, *Dünya Görüşüm*, Ankara, 1970, s. 37.

[76] Bertrand Russell, *Sağduyu ve Atom Savaşı*, (Çev. Avni Yakalıoğlu), Ankara, 1960, s. 46.

[77] Bertrand Russell, A.g.e., s. 90.

[78] Bertrand Russell, *Sceptical Essays*, s. 11-12.

bölünmeyi andırmaktadır. Aynı türden inanç farkı, aynı amansız düşmanlık, daha büyük ölçülerde olsa da, benzer şekilde bölgesel bölünme söz konusudur. Orta Çağ'da, Hıristiyan devletler arasında, Müslüman devletler (Mohammedan Powers) arasında nasıl savaşlar olduysa, bu iki büyük grup içinde de savaşlar olacaktır; ancak bu savaşların er veya geç, gerçek barış antlaşmalarıyla son bulmasını umabiliriz.[79]

Russell, Hindlilerin, öküz eti yememeleri nasıl 'tabu ahlâkı' gereği ise, Müslüman ve Yahûdîlerin de domuz eti yememelerinin de 'tabu ahlâkı' gereği olduğunu, ama bunun nedeninin aranmaması gerektiğini ileri sürmektedir.[80]

Yine Russell, **doğuda** insanlara inandıkları dinlere göre çeşitli kanunların uygulandığını, eğer inançlarda çok büyük farklılıklar varsa bunun, bir özgürlük belirtisi olarak gerekli bir şey olduğunu ileri sürmektedir.[81] Gerçi Russell, burada genel olarak 'doğu' kelimesini kullanmıştır, ama Müslümanların yönetimindeki devletlerde bu uygulamanın olduğunu göz önünde tutarsak onun bu yönetimleri kastettiğini düşünebiliriz. Ayrıca o, dinin, devletin müdahale etmemesi gereken bir konu olarak tanınmakta olduğunu, bir insanın, kanunlara saygı gösterdiği sürece onun Hıristiyan, **Müslüman** ya da Mûsevî olmasının kamuoyunu ilgilendirmeyeceğini, ama kanunların da çeşitli dinlerden olanların saygı gösterebileceği şekilde yapılması gerektiğini, fakat burada da bir sınırın bulunduğunu, meselâ insan kurban etmeye hiçbir devletin rıza göstermeyeceğini düşünmektedir.[82]

Russell, cinsel ahlâk konusunda, Müslümanların Hıristiyanlardan, Katoliklerin Protestanlardan ayrı görüşlere sahip olduklarını, anne ve babaların, çocuklarına kendilerinin de inandıkları cinsel ahlâk anlayışının öğretilmesini isteyeceklerini ve kendisinin, devletin, ailelerin bu konuda işlerine karışmasını istemediğini, ama gerilim çıkaran sorunlara girmeden, ortak görüşler için de geniş bir alanın mevcut olduğunu ileri sürmektedir.[83]

Russell, bir Müslüman'la konuşurken Hz. Muhammed'e, bir yargıçla konuşurken de ceza kanununa karşı olmanın kabalık olduğunu, bu konulardan herhangi biri üzerinde görüşlerimizi açıklamanın, kamu görevimiz olabileceğini, ama bu kanaatlerimizi, acı ve öfke yaratacakları küçük grupların önünde açıklamanın görevimiz olamayacağını öngörmektedir.[84]

Russell'a göre, "özgür düşünce" kavramının iki anlamı vardır. Dar anlamda o, 'geleneksel dinî dogmaları kabul etmeyen düşünce' demektir. Bu anlamda, Hıristiyan veya **Müslüman** (Mussulman) veya Budist veya Şintoist olmayan; ya da herhangi bir akideyi benimsemiş bir topluluğun üyesi olmayan bir kimse "özgür

[79] Bertrand Russell, *Sceptical Essays*, s. 149.
[80] Bertrand Russell, *Dünya Görüşüm*, (Çev. Cenap Yılmaz), Ankara, 1970, s. 40.
[81] Bertrand Russell, *Siyasal İdealler*, (Çev. Mehmet Harmancı), İstanbul, 1966, s. 45.
[82] Bertrand Russell, A.g.e., s. 51.
[83] Bertrand Russell, *Eğitim Üzerine*, (Çev. Nail Bezel), İstanbul, 1993, s. 156-157.
[84] Bertrand Russell, *Eğitim ve Topum Düzeni*, s. 66.

düşünür"dür. Hıristiyan ülkelerde 'özgür düşünür' diye, 'Tanrı'ya kesin bir şekilde inanmayan insana', denir; ancak bu nitelik Budist bir ülkede insanı 'özgür düşünür' yapmaya yeterli değildir.[85]

Otorite, kontrol ettiği insanların iyiliğini düşünenlerin elinde olsaydı, göreceli olarak zararsız olurdu. Ancak böyle bir durumu güvence altına alacak bir yöntem henüz bilinmemektedir. Zorlamanın ve zor kullanmanın en berbat olduğu durum, kurbanın (zorlananın), emredilen işin kötü ve zararlı olduğuna kesin inanması halidir. Bir **Müslüman'ı** (a Mahomedan) domuz eti, bir Hindu'yu dana eti yemeye zorlamak, eğer mümkün olsa bile, iğrenç olurdu.[86]

Russell'ın İslâm kültür ve medeniyeti ile ilgili olarak öne sürdüğü bilgi ve görüşleri aktardıktan sonra onun İslâm düşüncesi ve felsefesi ile ilgili düşüncelerini belirlemeye ve sunmaya çalışalım.

C- RUSSELL'IN İSLÂM DÜŞÜNCE VE FELSEFESİNE YAKLAŞIMI

Ona göre, **İslâm dünyasının** kendine özgü ve seçkin kültürü, Suriye'de başlamasına rağmen, daha çok imparatorluğun doğu ve batı uçlarında, İspanya ve İran'da gelişmiştir. Suriyeliler fetih zamanında, Nestoriusçuların, Katoliklerce beğenilen Platon'a tercih ettikleri filozof olan Aristoteles'in hayranıydılar. Araplar, Yunan felsefesi konusundaki ilk bilgilerini Suriyelilerden elde ettiler. Böylece başlangıçtan beri onlar, Aristoteles'in Platon'dan daha önemli olduğunu düşündüler. Bununla birlikte onların Aristoteles'i Yeni-Platoncu bir görüntü içindeydi.[87]

İlk olarak felsefeyi Arapça yazan ve kendisi de aslen bir Arap olarak dikkat çeken tek filozof **Kindî** (801-870/2)'dir. O, Plotinos'un Ennead'larının (Dokuzluk'lar) bazı bölümlerini çevirerek *"Aristoteles'in Teolojisi" (The Theology of Aristotle)* başlığıyla yayınladı. Bu kitap, Arapların Aristoteles'le ilgili düşüncelerine, bu fikirden kurtulmaları için yüzyıllar geçmesi gereken büyük bir karmaşıklık getirdi.[88]

İran'da Hindistan'la ilişkiye geçmiş olan Müslümanlar, ilk astronomi bilgilerini sekizinci yüzyılda Sanskritçe yazılardan öğrenmişlerdi. Aşağı yukarı 830'da Sanskritçe'den matematik ve astronomi kitaplarını çeviren **Muhammed bin Mûsâ al-Harezmî** (780-850), XII. yüzyılda *'Algoritmi de Numero Indrum' (Hint Rakamları Hakkında)* adıyla Latince'ye çevrilen bir eser yayımladı. Batı, "Hind sayıları" yerine "Arap sayıları" denilen sayıları ilk kez bu eserden öğrenmiştir. **Harezmî**, cebir üzerine de Batı'da XVI. yüzyıla kadar bir ders kitabı olarak kullanılan bir kitap yazmıştır.

[85] Bertrand Russell, *Sceptical Essays*, s. 101.
[86] Bertrand Russell, *Sceptical Essays*, s. 124.
[87] B. R. , H.W.P., s. 416.
[88] B. R. , H.W.P., s. 416.

İran medeniyeti, XIII. yüzyıldaki Moğol istilâsı ile ciddi biçimde sarsılmasına rağmen düşünce ve sanat yönünden hayranlık verici olarak devam etti. Şair ve matematikçi olarak bildiğim tek insan olan **Ömer Hayam** (1047-1124), 1079 yılında bir takvim reformu yaptı. Onun en iyi dostu, işin tuhafı, Haşhaşîler (Assansis) grubunun kurucusu ve efsanevî bir ün olan 'dağların kralı' (old man of the mountain) ününe sahip olan **Hasan bin Sabbâh** (1054-1124)'tı. İranlılar büyük ve önemli şairlerdi. **Firdevsî**'nin (ö. 941) *Şehnâme*'sini okuyanlar, onun Homeros'a eşit olduğunu söylemektedirler. Onlar, mistik olarak hayranlık vericiydi. Diğer Müslümanlar ise böyle değildi. Hâlâ yaşayan sûfîlik, Sünnî dogmaların mistik ve alegorik yorumunda kendisine çokça toleransa müsaade etmişti ve bu grup, çok veya az da olsa Yeni-Platoncuydu.[89]

Russell'a göre, Yunan etkilerini İslâm dünyasına taşıyan Nestoriusçular, görünüşlerinde salt Yunan değillerdi. İmparator Zenon (?-491), onların Edessa'daki okullarını 481 yılında kapatmıştı. Okulun bilgili kişileri, o sırada İran'a göç etmiş ve işlerini orada sürdürmüş; fakat İranlı etkilerden sıkıntı çekmişlerdi. Nestoriusçular, Aristoteles'in sadece mantığına değer verdiler, üstelik Arap filozofları öncelikli olarak onun mantığının önemli olduğunu düşünmekteydiler. Fakat onlar daha sonra Aristoteles'in, *Metafizik (Metaphsics)* ve *Psikoloji (de Anima)*'sini de incelemişlerdir. Genellikle Arap filozofları ansiklopediktirler: Onlar kimya, astroloji, astronomi, ve zoolojiyle de bizim felsefe dediğimiz şeyle ilgilendikleri derecede ilgileniyorlardı. Onlar, fanatik ve dar görüşlü olan halk tarafından kuşkuyla karşılandılar. Onlar güvenliklerini, (güvende oldukları zaman), bir dereceye kadar özgür düşünceli olan emirlerin korumasına borçludurlar.[90]

Russell, iki İslâm filozofuna dikkat çekmektedir. Ona göre, bunlardan biri İran'dan[91], diğeri İspanya'dan **iki İslâm filozofu, İbn Sînâ** (980-1037) **ve İbn Rüşd** (1126-1198)'dür. İbn Sînâ, daha çok Müslümanlar, İbn Rüşd ise Hıristiyanlar arasında ün kazanmıştır.[92]

Şimdi sırasıyla önce, İbn Sînâ ve daha sonra da İbn Rüşd hakkında, Russell'ın görüşlerini ortaya koymaya ve değerlendirmeye çalışalım. Önce, Russell'ın bakış açısından İbn Sînâ'nın durumuna bakalım.

1- İBN SÎNÂ

Russell'ın belirttiğine göre, İbn Sînâ (Avicenna) 980 yılında doğmuş, hayatını, yalnızca şiir için düşünülmesine alışılan saraylarda geçirmiş, 1037 yılında öl-

[89] B. R. , H.W.P., s. 416-417.

[90] B. R., H.W.P., s. 417.

[91] İbn Sînâ'nın İranlı olduğu düşüncesi, bir kısım düşünür ve yazarlar tarafından sıklıkla ve ısrarla vurgulansa da, onun Türk olduğu son dönemlerdeki araştırmalar sonunda anlaşılmıştır. Bkz. İsmail Yakıt, "Dipnotlar -Çevirenin Notu-", A. M. Goichon, *İbn Sînâ Felsefesi ve Orta Çağ Avrupasındaki Etkileri*, (Çev. İsmail Yakıt), İstanbul, 1993, s. 121.

[92] B. R., H.W.P., s. 417.

müştür. İbn Sînâ, doğduğu yer olan Buhârâ'dan, 24 yaşındayken, Hîve'ye, sonra Horasan'a gitmiş, Kısa bir süre Isfahan'da tıp öğretmiş, en sonra Tahran'a yerleşmişti. Tıpta Galenos (130-200)'un yazdıklarına eklediği pek az şey olduğu halde, felsefede olduğundan daha çok ün kazanmıştı. Ancak yine ona göre, İbn Sînâ, XII. yüzyıldan XVII. yüzyıla kadar, Avrupa'da bir tıp rehberi olarak görülmüştür.[93] Halen İbn Sînâ'nın dünyada tıp alanında bir otorite olduğu düşünülürse, Russell'ın onun hakkındaki, "Galenos'un yazdıklarına pek az şey eklediği" yargısı, biraz sert, gereksiz ve hatta tutarsız görünmektedir. Zira bu konuda George Sarton'un şu ifadeleri bu konuda açıklayıcı bir durum ortaya koymaktadır: "İbn Sînâ'nın yine bir filozof ve hekim olan ve ünü, kısmen, bu iki ilgi ve yönelime bağlanan Galen'le benzer yönleri vardır. On birinci yüzyıla değin Galen'in şöhreti eşsizdi; bu andan sonra İbn Sînâ'nın şöhreti onunkine ortak oldu, ve Rönesans'a kadar ve hatta Rönesans'tan sonra da sahalarına birlikte hükmettiler. Aslında, Bergamalı Galen ile Buhârâlı İbn Sînâ aynı değere sahiptirler, ama İbn Sînâ'nın felsefî bilgisi ve kabiliyeti kıyas bile kabul etmeyecek şekilde daha fazladır ve ayrıca tıbbî tecrübesi de daha geniştir.[94]

Russell'ın belirttiğine göre, İbn Sînâ, bir aziz karakterine sahip değildi. Şaraba ve kadına da düşkündü.[95] O, Sünnîliğe kuşku ile baktı. Fakat tıptaki becerisi sonucu, emirlerle dostluk kurdu. Zaman zaman, paralı Türk askerlerinin (Turkish mercenaries) düşmanlığı sebebiyle sıkıntılara düştü, bazen gizlendi, bazen hapse girdi.[96] Kelâmcıların ve ilâhiyâtçıların (theologians) düşmanlığı yüzünden, Doğu'da neredeyse bilinmeyen, fakat Batı'da Latince çevirileriyle etkili olan bir ansiklopedinin yazarıydı. Onun psikolojisi, empirik bir yönelime sahiptir. İbn Sînâ'nın felsefesi, Aristoteles felsefesine, kendinden önce geçen İslâm filozoflarından daha yakındır ve o, daha az Yeni Platoncu'dur. O, daha sonra Hıristiyan skolastiklerinin yaptığı gibi, "küllî kavramlar (tümeller) meselesini" (the problem of universals) ele alır. Platon, küllî kavramlar (tümeller)ın nesnelerden önce olduğu kanısındaydı. Aristoteles'in birincisi Platon'u düşündüğü (anlamaya çalıştığı), ikincisi tartıştığı (eleştiri yönelttiği) zaman ortaya çıkan iki görüşü vardı. Bu durum, yorumcu için, Aristoteles'i ideal yorum malzemesi durumuna getirir.[97]

[93] B. R., H.W.P., s. 417.

[94] George Sarton, "İbn Sînâ: Hekim, Bilgin ve Filozof", (Çev. Remzi Demir), *Felsefe Dünyası*, Ankara, 1994, Sayı 13, s. 78-79.

[95] İbn Sînâ'nın kadına ve şaraba düşkünlüğü ile Sünnî karşıtlığı, özellikle batılılar tarafından yaygın olarak ve bazı eserlerde abartılarak anlatılmaktadır. Russell da eserinde, onun bu özelliğe sahip olduğunu iddia etmektedir.

[96] İbn Sînâ, Gazneli Mahmûd'un sarayına, orada görev yapması için çağrılmış, kabul etmeyince de peşinden askerler onu saraya getirmek için görevlendirilmiştir. Russell'ın burada kasdettiği durum budur.

[97] B. R., H.W.P., s. 417; Sarton, batıda, İbn Sînâ'nın felsefesinin Aristoteles'in felsefesinden bir buçuk asır önce tanınmış olmasının oldukça tuhaf olduğunu ifade etmektedir. Bkz. George Sarton, "İbn Sînâ: Hekim, Bilgin ve Filozof", (Çev. Remzi Demir), *Felsefe Dünyası*, Sayı 13, s. 82.

İbn Sînâ, İbn Rüşd ve Büyük Albertus tarafından daha sonra tekrarlanacak olan bir formül geliştirdi: "Düşünce, küllî kavramlar (tümeller)ın biçim olarak nedenidir." Bundan, onun düşünceden ayrı olarak küllî kavramlar (tümeller)ın varlığına inanmadığı varsayılabilir, fakat yine de bu oldukça basit ve temel bir görüş sayılabilir.

İbn Sînâ'ya göre, küllî kavramlar (tümeller), aynı zamanda nesnelerden önce, nesnelerle birlikte ve nesnelerden sonradır. O, bunu şöyle açıklar: 'Şeyler - nesneler, Tanrı'nın bilgisinde en öncedirler. (Sözgelimi, Tanrı, kedileri yaratmaya karar verir. Bu, Tanrı'nın 'kedi' idea'sına sahip olmasını gerektirir. Dolayısıyla "kedi" ideası tek tek kedilerden öncedir.) Küllî kavramlar (tümeller), doğal objelerde, nesnelerin içindedirler. (Kediler yaratıldığında, onların her birinde kedilik bulunmaktadır.) Bizim düşüncemizdeyse küllî kavramlar (tümeller), nesnelerden sonradırlar. (Pek çok kedi gördüğümüzde onların birbirlerine benzediklerini fark eder ve genel 'kedi' ideasına ulaşırız.) Russell'a göre, bu görüş, açıkça değişik teorilerle uzlaşma sağlamak ve bu teorileri uzlaştırmak amacını taşımaktadır.[98]

Russell'ın bakış açısından İbn Sînâ'nın durumunu ortaya koyduktan sonra, şimdi de onun İbn Rüşd'ü değerlendiriş yaklaşımını belirlemeye çalışalım.

2- İBNİ RÜŞD

İbn Rüşd (Averroes, 1126-1198) İslâm dünyasında İbn Sînâ'nın yaşadığı yerin tam öbür ucunda yaşamıştır. Kurtuba'da doğan İbn Rüşd'ün babası ve büyük babası kadıydı. Kendisi de önce Sevilla'da, sonra Kurtuba'da kadı idi. İbn Rüşd, önce ilâhiyat ve fıkıh, sonra tıp, matematik ve felsefe öğrenimi gördü. O, halife Ebû Ya'kûb Yûsuf'a, Aristoteles'in eserlerinin çözümlemesini yapabilecek yetenekte bir kişi olarak önerilmişti. Bununla birlikte o, Yunanca bilmezdi. Ebû Ya'kûb Yûsuf, İbn Rüşd'ü korumasına almış, 1184'te kendi doktorluğuna atamış, fakat ne yazık ki hasta olan Ebû Ya'kûb iki yıl sonra ölmüştür.

Yûsuf'un yerine geçen Ya'kûb Mansûr, 11 yıl babasının başlatmış olduğu koruyuculuğu sürdürmüş, sonra Sünnîlerin karşı durmasından telâşa düşerek filozofu bulunduğu konumdan uzaklaştırmış, önce Kurtuba yakınlarındaki küçük bir saraya, sonra Fas'a sürgün etmiştir, İbn Rüşd, gerçek imanı sarsma pahasına eskilerin felsefesini incelemekle ve öne çıkarmakla suçlandı. Mansûr, 'Tanrı'nın, doğruluğun akıl tarafından tek başına, başka herhangi bir yerden yardım görmeksizin bulunacağını düşünenleri cehennem ateşinde yakacağını' ifade eden bir ferman çıkardı. Mantık ve metafizik konusunda, bulunan bütün eserler ateşe atıldı.[99] Bu noktada, "İbn Rüşd'ün, ölümünden kısa bir süre önce yeniden göze girerek görevine döndüğünün söylendiği" dipnotta belirtilmektedir.

[98] B. R., H.W.P., s. 418; İbn Sînâ'nın, Allah'ın nesneleri bilmesi konusundaki fikirlerinin daha geniş bir değerlendirmesi için bkz. A. M. Goichon, *İbn Sînâ Felsefesi ve Orta Çağ Avrupasındaki Etkileri*, s. 46-49; Oliver Leaman, *Orta Çağ İslâm Felsefesine Giriş,* (Çev. Turan Koç), Kayseri, 1992, s. 152-156.

[99] B. R., H.W.P., s. 418.

Bundan kısa bir süre sonra İspanya'daki Fas toprakları, Hıristiyan fetihleri dolayısıyla giderek küçüldü, İspanya'daki İslâm felsefesi (muslim philosophy), İbn Rüşd ile sona erdi ve İslâm dünyasının öteki bölümlerinde aşırı ve uç bir Sünnîlik, düşünceye (speculation) son verdi.[100]

Russell, Ueberweg (1826-1871)'in, oldukça şaşırtıcı ve eğlenceli biçimde "İbn Rüşd'ün, Sünnî dışılıkla suçlanmasına" karşı savunmayı üstlendiğini ileri sürer. Çünkü Russell'a göre, böyle bir mesele hakkında söz söylemek Müslümanlara düşer. Ueberweg, mistiklere göre Kur'ân'ın her metninin 7 veya 70 ya da 700 türlü yoruma açık olduğunu, onun lafzî anlamının ise yalnızca bilgisiz halk için söz konusu olduğuna işaret eder. Bundan bir filozofun öğretisinin, Kur'ân'la çatışmayabileceği ileri sürülebilir. Çünkü 700 yorum arasında en azından biri, filozofun söylemek durumunda kaldığı şeye uygun düşer. Bununla birlikte İslâm dünyasında, bilgisiz kişilerin Kutsal Kitâb'ın sunduğu dışına çıkan her bilgiye itiraz ettiği anlaşılıyor. Özel bir ayrı ve aykırı düşünce ortaya çıkmamış olsa bile bu tehlikeliydi. Halkın, Kur'ân'ı sözel olarak anlayacağı, fakat bilge kişilerin buna ihtiyacı olmadığı şeklindeki mistik görüşün, geniş halk desteği kazanma ihtimali oldukça azdı.[101]

İbn Rüşd, ilk asırdaki bilginlerin pek çoğunun, şeriatın bir zâhiri, bir de bâtını bulunduğunu, ilim ehli olmayanların ve anlayabilecek güçte bulunmayanların şeriatın bâtınını bilmeleri gerekmediğini söylediklerinin nakledildiğini ifade eder,[102] o, eğer fıkıhçının gerektiği zaman te'vîl yapabilmesi mümkün ise, burhân bilgisine sahip olan kimselerin de yapabilmesinin daha uygun olacağını, çünkü fıkıhçının yanında zannî kıyas varken, 'arif'in yanında yakînî kıyasın bulunduğunu dile getirmektedir.[103] Ancak o, her şeyin te'vîlinin yapılabileceği ve herkesin te'vîl yapabileceğini benimsememekte ve dolayısıyla Russell'ın, "her yorumun doğru olacağı ve hiçbir yorumun yanlış olmayacağı" şeklinde ironik bir üslûpla dile getirdiği eleştirisine yer kalmayacak ölçüde te'vîl yapacak olanlar ve te'vîl yapılacak olanlar hakkında, hatta yapılan te'vîllerin açıklanması konusunda da şartlar ve sınırlar koymaktadır.[104]

İbn Rüşd, Russell'ın iddialarına göre, gereksiz yere Aristoteles'in Yeni Platonculuk etkisinde kalmış olan Arap yorumunu düzeltmeye girişmiş, Aristoteles'e, bir din kurucusuna gösterilen saygıyı göstermişti. Russell'a göre, bu saygı, İbn Sînâ tarafından gösterilen saygıdan bile fazlaydı. O, Aquinolu Thomas (1225-1274)'ın da aynı şekilde düşündüğü, "aklın, Tanrı'nın varlığını, vahiyden bağımsız olarak bulabileceği" düşüncesine sahipti. İbn Rüşd ölümsüzlük konusunda, Aristoteles'e daha çok yaklaşır. O, ruhun ölümlü, düşüncenin ve aklın (nous) ölümsüz olduğunu düşünüyordu. Bununla birlikte düşüncenin ölümsüzlüğü, bedensel (personal)

[100] B. R., H.W.P., s. 418.
[101] B. R., H.W.P., s. 418-419.
[102] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, (*Felsefe-Din İlişkisi*, Neşr. ve Çev. Bekir Karlığa), İstanbul, 1992, s. 79.
[103] İbn Rüşd, A.g.e., s. 76.
[104] Bkz. İbn Rüşd, A.g.e., s. 102 ve sonrası.

ölümsüzlüğe imkân sağlamaz. Çünkü düşünce, değişik kişilerde ortaya çıktığında, bir tektir ve aynıdır. Doğal olarak bu görüş, Hıristiyan filozoflar tarafından karşı çıkışla karşılanmıştır.[105]

İbn Rüşd, kıyamette dirilişin, insanlara cismanî ifadelerle anlatılmasının, rûhânî ifadelerle anlatılmasından daha iyi olduğunu belirtir ve bu konuda Kur'ân'dan ve hadisten örnekler verir. O, Gazzâlî'nin, *Tehâfütü'l-Felâsife*'de rûhânî dirilmenin hiçbir Müslüman tarafından ileri sürülmediğini; bir başka kitapta ise, böyle bir şeyi sûfîlerin söylediklerini belirttiğini vurgulamaktadır. Buna göre de cismanî dirilmeyi değil, rûhânî dirilmeyi ileri süren ve böyle bir dirilmeyi mümkün gören kimsenin, herkesçe ortaklaşa kabul edildiği üzere küfürle suçlanamayacağını, fakat Gazzâlî'nin, *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin dışında başka bir kitapta da küfürle suçlamayı, sanki herkesin birleştiği bir hususmuş gibi sürdürdüğünü ifade etmektedir.[106]

Russell'a göre, İbn Rüşd, daha sonraki İslâm filozoflarından çoğu gibi mü'min olmasına rağmen aşırı Sünnî değildi. İmana zararlı diye bütün felsefeye karşı çıkan bir Sünnî kelâmcılar grubu vardı. Bunlardan biri, *Tehâfütü'l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı (Düşüşü) – Destruction of the Philosophers)* adlı eserin yazarı olan Gazzâlî (1058-1111) idi. Gazzâlî bütün gerekli ve geçerli doğrunun, Kur'ân'da bulunduğu için vahiyden bağımsız düşüncenin gerekli olmadığına işaret etmekteydi. İbn Rüşd, bu kitaba *Tehâfutü't-Tehâfutü'l-Felâsife ('Filozofların Tutarsızlığının Tutarsızlığı – Destruction of the Destruction)* adlı eserle cevap verdi. Gazzâlî'nin filozoflara karşı özellikle savunduğu dinî dogmalar, 'dünyanın zamanda yoktan yaradılışı', 'İlâhî sıfatların gerçekliği', 'bedenin yeniden dirilmesi' idi. İbn Rüşd, dine, felsefî doğruluğu alegorik biçimde içerdiği anlayışıyla bakar. O, bu görüşü, özellikle yaradılışa uygular. O, yaradılışı kendi felsefî kabiliyeti çerçevesinde Aristotelesçi bir tarzda yorumlar.[107]

Russell'a göre, İbn Rüşd, İslâm felsefesinden çok Hıristiyan felsefesinde önemlidir. O, İslâm felsefesi için ölü bir son, Hıristiyan felsefesi için ise bir başlangıçtı.

Russell'ın işaret ettiğine göre, Michael Scott (?-1236), İbn Rüşd'ü, XIII. yüzyılın başlarında Latince'ye çevirmiştir. Eserin *(Tehâfut et-Tehâfut el-Felâsife)*, XII. yüzyıla ait olduğu düşünülürse, Avrupa'da bu kadar erken çevrilmesi şaşırtıcıdır. Eserin etkisi, sadece skolastiklerde değil, profesyonel olmayan özgür düşünce sahiplerinin çoğunluğu üzerinde de büyüktü. Onun etkisinde kalanlar ölümsüzlüğü inkâr ettiler ve 'İbn Rüşdcüler' (Averroists) olarak adlandırıldılar. Profesyonel filozoflar arasındaki hayranları, özellikle Fransiskenler arasında ve Paris Üniversitesi'nde bulunuyordu.[108]

[105] B. R., H.W.P., s. 419.
[106] İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, (Çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ), Samsun, 1986, s. 331-332.
[107] B. R., H.W.P., s. 419.
[108] B. R., H.W.P., s. 419.

Aslında Russell'ın da belirttiği gibi, İbn Rüşd'den etkilenen ve batıda Averroistler olarak bilinen onun takipçileri, hatta onun okulunda bulunan Avrupalı öğrencilerinin varlığı göz önünde bulundurulursa, onun eserinin bu tarihte çevrilmesini erken olarak nitelemek, belki daha şaşırtıcı olarak değerlendirilmelidir. Çünkü İbn Rüşd, Avrupa'ya ve batıya çok çok uzak olan doğunun ve İslâm coğrafyasının en doğusunda yaşamamıştır. O, bizzat Avrupa'nın içinde ve hatta yaşadığı yıllardaki Endülüs medeniyetinin durumu düşünlünce, tam merkezinde bulunmaktadır.

Russell, Arap felsefesinin (Arabic philosophy) özgün (original) bir düşünce olarak önemli olmadığını iddia etmektedir. Ona göre, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi kişiler, aslında yorumcudurlar.[109]

Frederic Artz, Bertrand Russell'ın sandığı gibi, **İbn Sînâ** ve **İbn Rüşd'ün,** hiç kuşkusuz 'yalnızca yorumcular' olmadıklarını, ve düşünce ileticileri olarak Müslüman felsefecilerin önemleri açısından birinci sınıf olduklarını belirtmektedir.[110]

Weber de Orta Çağ'da Müslümanların eliyle doğuda ve batıda pek çok düşünce okulunun kurulduğunu, Orta Çağ tarihinde biricik olan hoşgörü sayesinde, Müslümanlarla Yahûdî ve Hıristiyanların, gerek hoca, gerek öğrenci olarak birbirleriyle kaynaştıklarını, orada okutulan bilim ve Arap felsefesinin en başta monoteizmi ve bilginin evrenselliği dolayısıyla kendini tercih ettirenin Aristoteles'in tefsiri olduğunu; ancak öte yandan Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Bâcce, Ebû Bekr ve İbn Rüşd gibi birinci sınıf filozof ve bilginlerin varolduğunu vurgulamaktadır.[111]

Gerçekten de İslâm filozoflarının çoğu, İbn Sînâ ve İbn Rüşd de dahil olmak üzere Yunan felsefesini, özellikle de Aristoteles'in eserlerini yorumlamışlardır. Bunu, onların eserlerinin isimleri gösterdiği gibi, bizzat kendileri de söylemektedirler. Ancak meselâ İbn Sînâ, Yunan felsefesi yanında belki ona alternatif olarak, özgün "Doğu Felsefesi ve Doğu Mantığı" kurmayı da denemiştir. *'Kitâbu'l-Hikmeti'l-Meşrıkıyye'* ve bu eserin bir parçası sayılan, *'Mantık el-Meşrıkıyyîn'* adlı eserlerini bu gaye ile kaleme almıştır.[112]

Aslında Russell, gerek Gazzâlî'yi, gerekse diğer İslâm filozoflarını çok iyi tanımıyordu. Çünkü o, İslâm filozoflarından, sadece İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün dikkat çeken filozoflar olduğunu ve bunları da orijinal bulmadığını belirtmiştir. Onun bu konudaki bilgileri ve fikirleri, ortalama bir felsefe okurunun bilebileceği kadar

[109] B. R., H.W.P., s. 420.

[110] Frederic Artz, *Orta Çağların Tini*, (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul,1996, s. 132.

[111] Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 145-146.

[112] Bkz. Mâcid Fahrî, "Fihristü Kütübi İbn Sînâ", İbn Sînâ, *Kitabu'n-Necât*, (Thk. Ve Tkd. Mâcid Fahrî), Beyrut, 1985, 36; Bkz. Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Ankara, 1988, s. 224; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi*, (Çev. Kasım Turhan), İstanbul, 1992, s. 121,141; Muhammed İkbal, *İslâm Felsefesine Bir Katkı*, (Çev. Cevdet Nazlı), İstanbul, 1995, s. 40; Hasan Şahin, *İslâm Felsefesi Tarihi Dersleri*, Ankara, 2000, s. 94; A. M. Goichon, *İbn Sînâ Felsefesi ve Orta Çağ Avrupasındaki Etkileri*, s. 33.

genel ve sathî düzeyde olup, orijinal kaynaklardan hareket edilerek sunulmuş bilgiler değildir.[113]

Mehmet Aydın'ın belirttiği gibi, "teknik anlamda din felsefesinin en büyük sistemcileri Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarıdır. Bu insanlar, Aziz Thomas, Duns Scotus gibi Hıristiyan filozofların gerçek anlamda üstatlarıdır. Din alanında filozofça bakış tarzının imkân ve sınırlarının gösterilmesinde Gâzzâlî, Hume ve Kant'tan daha geride değildir. Bazı dinlerin ilâhiyâtı, klâsik kelâmın bir bölümü mesabesindedir. Dünya dinlerinin birçoğunda bugün bile derin mistik hayatı anlatacak ifade zenginliği yokken, terminolojisi, metodu vesairesiyle insanı hayrete düşüren bir tasavvuf vardır. İslâm'ın "felsefesi", "kelâmı", ve "tasavvufu" da insanlık tarihinin yüz akı bir başarısıdır ve bu başarıyı "oralarda felsefe yoktur" diyerek görmezlikten gelmenin, artık cahillik, bağnazlık ve peşin hükümlülük olduğunu anlamamız gerekir." [114]

Russell'a göre, genellikle İslâm'da, bilimci filozofların mantık ve metafizik görüşleri Aristoteles'ten, tıp görüşleri Galenus'tan, matematik ve astronomi görüşleri Yunan ve Hind kaynaklarından gelir. O, mistikler arasındaki dinî felsefenin eski İran inançlarının bir karışımı olduğunu iddia etmektedir. Ona göre, Arapça yazan yazarlar, matematik ve kimya alanında bazı özgünlükler gösterdiler. Kimya alanındaki yenilik, Simya araştırmalarının rastgele ve önemsiz sonucudur.[115]

Russell, İslâm bilginlerinin, önceki milletlerin bilginlerinin ortaya koydukları kaynaklara dayanmakta olduğunu ve onların pek fazla yeni görüş, düşünce ve buluş yapmadıkları, bazı buluşlarının da rasgele olduğunu iddia etmektedir, ama bilim ve teknoloji tarihi alanında yapılan araştırmalar, onların katkılarını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.[116]

Acaba, İslâm felsefesinin ve filozoflarının batı felsefesi ve filozofları üzerinde herhangi bir etkisi olmuş mudur? Eğer olmuşsa, bu etki, hangi İslâm filozoflarının, hangi batı filozofları üzerinde, hangi konularda ve nasıl bir yansıma ortaya koymuştur? Russell'ın bu konudaki düşünceleri ve yaklaşımı nedir? Şimdi bu soruların cevaplarını Russell'ın görüşleri çerçevesinde değerlendirmeye çalışalım.

3- İSLÂM FELSEFESİNİN BATI FELSEFESİNE ETKİLERİ

İslâm medeniyeti, en büyük günlerinde, sanatlarda ve pek çok teknik yönde hayranlık vericiydi, fakat teorik meselelerdeki bağımsızlık, düşüncede hiçbir

[113] Bkz. Bayram Dalkılıç,*Yirminci Yüzyılda Bir Ateist Düşünür Bertrand Russell*, s. 129

[114] Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. X-XI; İslâm felsefesinin ve filozoflarının özgünlüğü konusunda ayrıca bkz. Ahmet Arslan, "İslâm Felsefesinin Özgünlüğü Üzerine", A. Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, Ankara, 1996, s. 83.

[115] B. R., H.W.P., s. 420.

[116] Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. İ. Hakkı İzmirli, *İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese,* (Sadeleştiren S. Hayri Bolay), Ankara, 1981; Mehmet Bayraktar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, Ankara, 1985.

yetenek gösteremedi. Onun küçültülmemesi gereken önemi, bir verici - aktarıcı (transmitter) olmasıdır. Eski ve modern Avrupa medeniyeti arasına karanlık çağlar girmişti. Müslümanlar ve Bizanslılar yenilik için gerekli olan düşünce enerjisinden yoksun olduklarından eğitim, kitaplar ve boş vakti bilgiyle değerlendirme gibi medeniyet araçlarını korudular. Hem Müslümanlar, hem de Bizanslılar, (Müslümanlar daha çok XIII. yüzyılda, Bizanslılarsa XV. yüzyılda), Batı'nın barbarlıktan kurtulduğu sırada onu teşvik ederek harekete geçirdi. Her bir durumdaki teşvik, aktarıcıların ortaya koyduğundan daha iyi, yeni düşünceyi ortaya çıkardı. Bir durumda Müslümanlar, skolastik düşünceye; diğer durumda Bizanslılar Rönesans'a yol açtı. (Bununla birlikte Rönesans'ın başka nedenleri de vardı.)[117]

Russell'a göre, Katolik felsefenin ilk büyük çağı St. Augustinus'un egemenliğinde, ikinci çağı ise Aquino'lu Thomas ile zirveye ulaşmıştır. Aquino'lu Thomas'ın takipçilerine göre, Aristoteles, Platon'u çok aşmıştır. Bununla beraber, onun, Tanrı Kenti'nin düalizmi, bütün gücüyle sürüp gitmektedir. Tanrı Kenti'ni sembolize eden şey, kilisedir ve filozofları siyasî bakımdan kilisenin çıkarlarını savunmaktadır. **Felsefe, imanı savunma ile ilgilenmiş ve Hıristiyan vahyinin geçerliliğini kabul etmeyenlere, meselâ Müslümanlara (like the Mohammedans), onu kanıtlamak için aklı harekete geçirmiştir.**[118]

Russell, **Orta Çağ boyunca**, Yahûdîlerin, Hıristiyan ülkelerin kültüründe hiç bir rol oynamadığını ve büyük ölçüde dışlandıklarından dolayı katedral yapımı ve benzer girişimler için para desteği dışında Hıristiyan medeniyetine katkıda bulunmadıklarını belirtmektedir. **O dönemde, Yahûdîlere yalnızca Müslümanlar arasında insanca davranılmış; onlar, yalnız Müslümanlar arasında (among the Mohammedans) felsefe yapmayı ve aydın düşünceyi sürdürebilmişlerdir.**[119]

XII. yüzyıl içinde çevirmenler yavaş yavaş, Batılı öğrencilerin yararlanabilecekleri Yunan kitaplarının sayısını arttırdı. Bu tür çevirilerin üç ana kaynağı vardı: İstanbul, Palermo ve Toledo. **Bunlardan Toledo, en önemli olandı. Ancak, orada çeviriler doğrudan doğruya Yunanca'dan değil, daha çok Arapça'dandı.**[120]

Russell'a göre, Yahûdîler, İspanya'daki Faslılar ve Hıristiyanlar arasında yararlı bir bağlantı oluşturdular. İspanya'da pek çok Yahûdî vardı. Onlar, Hıristiyanlar ülkeyi yeniden fethedince de orada kalmışlardı. Onlar Arapça bildiklerinden ve Hıristiyanların dilini de zorla öğrendiklerinden, çeviri yapmaya yetenekliydiler. Başka bir bilgi aktarma aracı da Müslümanların, XIII. yüzyılda Aristotelesçilere sıkıntı vermesinden ve bu sıkıntı sonucu İspanyalı Mağribli filozofların (Moorish

[117] B. R., H.W.P., s. 420.
[118] B. R., H.W.P., s. 305.
[119] B. R., H.W.P., s. 324.
[120] B. R., H.W.P., s. 432.

philosophers) özellikle Provence'de sığınmacı olarak Yahûdîlerle birlikte yaşamaları sonucu ortaya çıkmıştır.[121]

Russell, Yahûdî filozofu İbn Meymûn'u İslâm medeniyeti ve felsefesine yer verdiği kısımda incelemektedir. İslâm filozoflarından etkilenmesi sebebiyle biz de bu noktada ona yer vereceğiz. Russell'ın ifadelerine göre, İspanya Yahûdîleri önemli bir filozof olarak İbn Meymûn (1135-1204)'u yetiştirmiştir. İbn Meymûn, 1135 yılında Kurtuba'da doğmuş, 30 yaşında Kahire'ye gitmiş ve hayatını orada geçirmiştir. İbn Meymûn, Arapça yazmış, fakat yazdıkları hemen İbranice'ye çevrilmişti. Ölümünden kısa bir süre (birkaç on yıl – a few decades) sonra eserleri, muhtemelen imparator II. Frederich'in isteğiyle Latince'ye çevrilmiştir. O, *"Yolunu Şaşırmışlara Rehber" (Delâlet'ül-Hâirîn – Guide to Wanderers)* adında, 'imanlarını yitiren filozoflara' vurgu yapan bir eser yazmıştır. Amacı Aristoteles'i Yahûdî teolojisiyle uyuşturmaktı. Ona göre, Aristoteles ay altı dünyada, vahiy ise göklerde otoritedir. Fakat felsefe ve vahiy, Tanrı'nın bilgisinde bir araya gelmiştir. Gerçeğin ve doğruluğun takip edilmesi, dînî bir görevdir. O, Astroloji'yi reddetmiştir, Pentateuch (Ahd-i Atik'in ilk beş kitabı) sözel olarak ele alınmamalıdır. Sözel anlam, akılla çeliştiğinde alegorik, mecâzî yorum aranmalıdır. Aristoteles'e karşı olarak, İbn Meymûn, Tanrı'nın yalnızca formu değil, aynı zamanda maddeyi de 'yok'tan (out of nothing) yarattığını savunur. O, bazı noktalarda, Aristoteles'in bazı işaretlerine tercih ettiği ve Arapça'sını bildiği Platon'un *Timaeus*'unun bir özetini sunar.

İbn Meymûn'a göre, Tanrı'nın özü bilinemez. O, tahmin edilen mükemmelliklerin üstünde bir varlıktır. Yahûdîler, İbn Meymûn'u sapkın ve itizalci telâkki etmiş ve Hıristiyan kilise otoritelerini, onun aleyhine kışkırtmaya kadar gitmişlerdir. Russell, bazılarının, İbn Meymûn'un, Spinoza'yı etkilediğini ileri sürdüklerini, fakat bunun çok tartışılabilir bir durum olduğunu ileri sürmektedir.[122]

St. Thomas, Paris'te Dominicusçularla, üniversite otoriteleriyle Aristotelesçi olup olmamak açısından anlaşmazlığa düşmüştü. Dominicusçuların üniversitede güçlü yandaşları olan **İbn Rüşdcüler**e (Averroists) itizalci bir sempati duyduğundan şüphelenilmekteydi.

İbn Rüşdcüler, Aristotelesçi yorumlara dayanarak ruhun, bireysel olduğu sürece ölümsüz olmadığını, ölümsüzlüğün sadece kişi dışı ve değişik varlıklara özgü olduğunu savunuyorlardı. Bu öğretinin Katolik imanına karşıt olduğunda, **İbn Rüşdcüler**in zorla dikkati çekilince onlar "çifte doğruluk" kaçamağına sığındılar. Buna göre bir doğruluk, felsefede akla, öbür doğruluksa teolojide vahye dayanıyordu, bütün bunlar Aristoteles'i kötü tanıttı ve Paris'te St. Thomas, **Arap öğretilerine gösterilen aşırı yakınlıktan doğma zararı gidermeye çalıştı. Bunda da apayrı bir başarı kazandı.**

[121] B. R., H.W.P., s. 420.
[122] B. R., H.W.P., s. 420-421.

Thomas Aquinas, kendinden önce geçenlerden ayrı olarak Aristoteles hakkında gerçekten eksiksiz bir bilgiye sahipti. Bu konuda kendinden önce geçenlerden ayrılırdı. Moerbeke'lı William adlı bir arkadaşından Aristoteles çevirileri almış ve onlara yorumlar eklemişti. O zamana kadar Aristoteles üzerine düşünceleri, Yeni Platoncu gelişmeler yüzünden gölgede kalmıştı, bununla birlikte Thomas, gerçek Aristoteles'i izledi ve dahası St. Augustinus'da görülen biçimiyle bile Platonculuktan hoşlanmadı. Kiliseye, Aristoteles sisteminin, Hıristiyan felsefesine temel biçimleyen Platoncu sisteme yeğlenmesi gereğini ve Müslümanlarla**, İbn Rüşd** yandaşı Hıristiyanların Aristoteles'i yanlış anlamış olduklarını kabul ettirdi.

Russell, kendi payına Aristoteles'in *Peri Psyche (Ruh Üzerine)* adlı eserinin Thomas Aquinas'dan çok **İbn Rüşd'**ün görüşüne yaklaştığını söylemektedir. Bununla birlikte kilise, Sanctus Thomas'tan beri tersini düşünmekte olduğunu ileri sürmektedir.

Russell'a göre, St. Thomas'ın en önemli eseri *'Summa contra Gentiles'*, Hıristiyanlığın doğruluğunu, Hıristiyan olmadığı var sayılmış bir okuyucuya seslenerek kanıtlarla yerleştirmeye çalışır. Burada okuyucunun, **Arap felsefesi**ni iyi bilen bir kişi olduğu anlaşılıyor.[123]

Russell'ın işaret ettiğine göre, Roger Bacon (1214-1292), Arap kaynaklarını izleyerek perspektif üzerinde durmuştur. Roger Bacon'a göre, bir kanaati desteklerken atalarımızın bilgeliğine, geleneğe, ortak inanca dayanmak yanlıştır. Ancak, Russell, R. Bacon'un, görüşünü desteklemek için Çiçero (106-43), **İbn Sînâ**, **İbn Rüşd**, Bath'lı Abelard (1079-1142), St. Jerome ve St. Johannes Chrysostomos (347-407)'tan parçalar aldığını belirtmektedir. Ona göre, Bacon, bu otoritelerin, otoriteye saygı gösterilmemesi gerektiğini kanıtlamaya yeterli olduğunu düşünür görünmektedir. Roger Bacon'un Aristoteles'e karşı duyduğu saygı büyüktür. Fakat sınırsız değildir: "Sadece kendisini takip edenlerin değil, tüm bilgelerin, filozof olduğunda birleştikleri kişi Aristoteles'tir"[124]

R. Bacon, hemen bütün çağdaşları gibi Aristoteles'ten söz ederken 'filozof' nitelemesini kullanır. Ancak ona göre, 'Stageira'lı filozof' bile insan bilgeliğinin sınırına gelebilmiş değildir. Roger Bacon'a göre, **İbn Sînâ,** en son nedeni (final cause) bilmediğinden, İncil'in, Yaratılış (Genesis) bölümünde, su buharının dağılması olarak betimlenen gökkuşağını anlayamamış olmasına rağmen yine de o, 'felsefenin prensi ve lideri' (the prince and leader of philosophy)dir. Russell, bununla birlikte, Bacon'un, gökkuşağını incelerken **İbn Sînâ'yı** büyük hayranlıkla zikretmekte olduğunu yazmaktadır.

[123] B. R., H.W.P., s. 444-445.
[124] B. R., H.W.P., s. 455-456.

Russell'a göre Bacon, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'e ilâveten Fârâbî'ye[125] sık sık vurgu yapar ve zaman zaman da astronom Ebû Ma'şer (805-885) ve başka düşünürlere göndermeler yapar. Russell, Ebû Ma'şer'in, matematiğin, Nuh tufanından önce, Nuh ve oğulları tarafından bilindiğini kanıtladığının vurgulanmakta olduğunu belirtmektedir.[126] Ebû Ma'şer, halife Me'mûn döneminin önde gelen astronomi bilginlerinden biridir.[127]

Bacon, etkin aklın (active intellect), özde, ruhtan ayrılmış bir cevher olduğunu savunarak İbn Rüşd'ü takip eder.[128] Modern çağlarda Bacon, bilgi kaynağı olarak, zihinsel kanıttan çok, deneye değer verdiği için övülür. Onun ilgi alanları ve konuları ele alış yöntemi, tipik Skolastiklerden kesinlikle çok farklıdır. Onun ansiklopedik eğilimleri, Hıristiyan filozoflarından daha çok onu apaçık biçimde etkileyen Arap filozofları gibidir. Russell'a göre, Hıristiyanlar, büyünün kötü, yıldız bilimin safsata olduğunu düşünürlerken, **Arap filozofları da, Bacon gibi bilimle ilgilenmiş, ancak büyüye ve astrolojiye de inanmışlardır.**[129] **Oysa İbn Sînâ'nın, Russell'ın bu görüşünün tam aksine, yıldız bilimin aleyhine sayılabilecek bir eseri vardır. Onun bu eseri, *"Makâle fî İbtâli İlmi'n-Nücûm"* adını taşımaktadır.**[130]

Aslında İslâm filozofları, astronomi ile ilgilenmiş, ama büyüye bel bağlamamışlardır. Astronomi ve astroloji ile ilgilenmek, göklerin, gezegenlerin, yıldızların varlıkları ve hareketleri ile ilgilenmek, onların bazı hareketlerinin önemine hayranlık uyandırıcı biçimde bir anlatımını yapmak biçiminde olsa bile bu, bunu yapanların büyüye ve astrolojiye inandıklarını göstermese gerektir.

Bacon'un kitap yazmasını, Fransiskenlerin lideri sıfatıyla yasaklayan Sanctus Bonaventura (1221-1274)'nın yazılarında, Augustinus'un adı sürekli olarak geçer. Fakat onun yazılarında **Araplardan** alınmış hiçbir parça yoktur.[131] Bonaventura'nın takipçisi olan Aquasparta'lı Matthaeus (1235-1302) ise **İbn Sînâ**'dan sık sık söz etmiştir.[132]

Russell'a göre, Ockham'lı William (1285-1349), Aristoteles'in Duns Scotus'cularca yanlış yorumlandığını ve bu yanlış yorumlamanın, kısmen Augustinus'un, kısmen **İbn Sînâ'nın etkisi**nden doğduğunu ileri sürmüştür.[133]

[125] Fârâbî'nin ve diğer İslâm filozoflarının, batılı filozoflara etkileri ve batıdaki, İbn Sînâcılık ve İbn Rüşdcülük konusunda bkz. T. J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, Ankara, 1960, s. 147-149; Fahrettin Olguner, *Fârâbî*, Ankara, 1987, s. 78; A. M. Goichon, *İbn Sînâ Felsefesi ve Orta Çağ Avrupasındaki Etkileri*, s. 32-33, 82-116; George Sarton, "İbn Sînâ: Hekim, Bilgin ve Filozof", (Çev. Remzi Demir), *Felsefe Dünyası*, Sayı 13, s. 82-83; Ahmet Arslan, A.g.e., s. 83-83.

[126] B. R., H.W.P., s. 456.

[127] Bkz. Mehmet Bayraktar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, Ankara, 1985, s. 70.

[128] B. R., H.W.P., s. 456.

[129] B. R., H.W.P., s. 457.

[130] Bkz. Mâcid Fahrî, "Fihrist-ü Kütüb-i İbn Sînâ", A.g.e., s. 37.

[131] B. R., H.W.P., s. 457.

[132] B. R., H.W.P., s. 457.

[133] B. R., H.W.P., s. 463

Thomas Aquinas, bu yanlışı ortadan kaldırmaya çalışmışsa da o yanlış, Duns Scotus (1224-1274)'la yeniden ortaya çıkmıştır. Sonuç, mantığın ve bilgi kuramının, metafiziğe ve teolojiye bağlanmasıdır. Ockham'lı onları ayırmak üzere Thomas Aquinas'dan sonra yeniden işe girişmiştir. Ockham'lı, Aristoteles'i, Augustinus ve **Arap etkilerinden** sıyırarak yeniden yaşatmak istemiştir.[134]

Küllî kavramlar (tümeller), mantıkta yalnızca terimler ya da kavramlardır. Onlar başka terimler ya da kavramlara yüklenebilirler. Tümel, cins ve tür ikinci sıradaki terimlerdir, dolayısıyla nesneleri anlatamazlar. Bir ve varlık sözcükleri birbiri yerine konabildiğinden bir tümel sadece pek çok şeyin işareti demek olur. Buna göre Ockham, **İbn Sînâ** ve Augustinusçulara karşı olarak Thomas Aquinas'la uyuşur. Thomas Aquinas ve Ockham sadece bireysel nesneler, bireysel zihinler ve anlayış aktları bulunduğunu kabullenirler.[135]

Russell'a göre Ockham, 'her insanın zekâsının kendi zekâsı olduğu, kişisel olmayan başka bir şey olmadığı' konusunda Saint Thomas ile uyuşmakta, **İbn Rüşd** ile uyuşmamaktadır. [136]

Russell, Platon ve Aristoteles üzerine Yeni Platonculardan ve **Arap yorumcular**dan bağımsız bilgi sağlanmasının Rönesans'a borçlu olduğunu, en önemlisi Rönesans'ın, zekânın işlevselliğini, önceden belirlenmiş katılığın korunmasına yönelen kapalı düşünce olarak değil de zevk ve sevinç dolu toplumsal serüven olarak görme alışkanlığını yüreklendirdiğini ileri sürmektedir.[137]

Ona göre, Yeni Platoncular, **Araplar**, kilise babaları, Platon metafiziğine ve Aristoteles'e karşı tutkulu bir ilgi gösterdi. Fakat onların siyâsî nitelikteki yazılarına bakmadılar. Çünkü kent devletleri, çağının siyâsî sistemleri bütünüyle ortadan kalkmamıştı. İtalya'da kent devletlerinin gelişimi, bilginin yeniden dirilişiyle aynı zamana rastlar ve hümanistlerin, cumhuriyet yönetimindeki Yunanlılar ve Romalıların siyasî kurumlarından yararlanmalarını mümkün kılmıştır.[138]

Russell, bu yargısında ve eleştirisinde pek de haklı sayılamaz. Çünkü, İslâm filozofları, Platon'un ve Aristoteles'in siyaset felsefesine yönelik çalışmaları ile hem yakından ilgilenmişler, hem de bunlar üzerine görüşlerini belirtip, yeni düşünceler geliştirmişlerdir. Siyaset ve devlet felsefesi konularında özellikle Fârâbî'nin, *"Telhîs-u Nevâmîs-i Eflâtun"*, *"Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla"* ve *"Siyasetü'l-Medenî"* gibi eserleri kaydedilmeye değer çalışmalardır. [139] Yine Fârâbî, Platon'un *'Devlet'* ve *'Kanunlar'* diyaloglarından söz etmekte ve alıntılar yapmaktadır.[140] İbn Sînâ'nın ise,

[134] B. R., H.W.P., s. 462.
[135] B. R., H.W.P., s. 464.
[136] B. R., H.W.P., s. 465.
[137] B. R., H.W.P., s. 487.
[138] B. R., H.W.P., s. 495.
[139] Bkz. Fârâbî, *Eflâtun Kanunlarının Özeti*, (Çev. Fahrettin Olguner), Ankara, 1985; Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul, 1994, s.152-153.
[140] Bkz. Fahrettin Olguner, *Batı ve İslâm Kaynakları Işığında Platon*, Ankara, 1989, s. 368-370.

"Kitâbu Tedbîri'l-Cünd ve'l-Memâlik ve'l-Asâkîr ve Erzâkuhum ve Harâcu'l-Memâlik" adlı eseri bu konuda zikredilebilir.[141]

Russell'a göre, Francis Bacon, egemen dini kabul etmişti. Onun hükümetle bu konu üzerinde çekişmesi yoktu. O, aklın, Tanrı'nın varlığını kanıtlayabileceğini, teolojide geri kalan her şeyin vahiy yoluyla bilinebileceğini düşünüyordu. Gerçekten o, bir dogmanın herhangi bir yerden yardım sağlamayan akla çok saçma göründüğü zamanlarda imanın zaferinin en yüksek noktada bulunduğunu kabul ediyordu. Bununla birlikte felsefenin usa dayanması gerektiğini söylemekteydi. Böylece hem aklı hem de vahyi savunarak, "çifte doğruluk" üzerinde durmuş oluyordu.

Bu öğreti, XIII. yüzyılda, kimi **İbn Rüşdcüler tarafından** savunulmuş, fakat kilise tarafından lânetlenmişti. Kiliseye göre, "imanın zaferi", bir Sünnî için tehlikeli bir silâhtı. Böylece, XVII. yüzyılın sonunda aklın, Sünnî inanca karşı söyleyeceği her şeyi uzun uzun öne sürmüş ve sonra, "imanın, inanmamaya yol açmadaki zaferi, işte bu denli büyüktür" diyerek bu silâhı alaycı bir dille kullanmıştı.[142]

Çifte doğruluk anlayışı, felsefedeki ve teolojideki hakikatlerin birbirlerinden karşılıklı olarak bağımsız olduğunu ifade eden yaklaşımdır. Bir şeyin felsefede yanlış iken dinde doğru olabileceğini savunur. Bu anlayış, aynı zamanda bir ve aynı hakikatin felsefede başka, teolojide başka bir biçimde ifade edilebileceğini öne sürer. İbn Rüşd'e göre, bir ve aynı hakikat, felsefede açık ve seçik ve akıl temeli üzerinde, teolojide mecazî terimlerle ifade edilir.[143] Ancak burada şunu belirtelim ki, İbn Rüşd, aklın ve dinin doğrularının farklı olduğunu iddia etmemiştir. O, bu iki alanın, aynı doğruyu farklı yöntem ve biçimlerle ortaya koyacağını öne sürmüştür. Hatta dinin aklı geri bırakması ve görmezden gelmesi bir tarafa, varolanları akıl ile değerlendirmeyi vacip kıldığını öne sürmektedir.[144] Necip Taylan'ın belirttiği gibi, İbn Rüşd'ün bu konudaki tutumu daha çok "din bakımından felsefenin durumunu belirleme" biçiminde sergilenmektedir ki, bu yaklaşım onun kendinden sonra Hıristiyan teolojisindeki büyük etkisi de kavramaya yardımcı olabilir.[145]

Ancak İbn Rüşd'e göre, felsefe, sadece akla, din ise, hem akla hem vahye dayandığı için, pratik bakımdan daha üstündür. Çünkü birincisi, belli bir zümreye hitap ederken, ikincisi, bütün insanları muhatap alır.[146]

Russell, "aklı mutlak bir şey olarak almayan felsefî radikallerle ilk Müslüman fanatikleri" kıyaslayarak, bunların zihin yapıları arasında açık ve önemli bir farklılığın

[141] Bkz. Macid Fahri, "Fihristü Kütübi İbn Sînâ", A.g.e., s. 37.
[142] B. R., H.W.P., s. 527.
[143] Bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü,* s. 191.
[144] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 64-65; Ayrıca bkz. Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 236-238.
[145] Necip Taylan, A.g.e., s. 242.
[146] N. Taylan, A.g.e., s. 257.

olduğunu, birincilerin zihin yapılarının akla yakın, ikincilerin ise akla uzak zihin yapıları olduğu şeklinde bir değerlendirmede bulunur.[147]

Yine o, bir başka yerde, İslâm dünyası hariç tutulursa on birinci yüzyıla kadar aklın ileri sürülmesinin söz konusu olmadığını, daha sonra aklın, Skolastisizm, Rönesans ve bilim yoluyla egemenlik kazanmaya başladığını belirtmektedir.[148]

Hıristiyanlık, adından da anlaşılacağı gibi, kurucusunun, yani Hz. Îsâ'nın şahsiyeti etrafında örülmüştür. Hıristiyanlar bu fikre o kadar alışmışlardır ki, çok uzun bir süre, İslâm'ı öz adıyla telâffuz etmeyip onu "Muhammedîlik" (Mohammedanizm) diye adlandırmışlardır.[149] Russell da İslâm dini söz konusu olduğu zaman "Islam" terimini kullanmakla birlikte zaman zaman da "Mohammedans", "Mohammedanizm", "Mohammedanian" isimlerini kullanmaktadır.

Bazı Batılı ve Doğulu yazar ve felsefeciler, "İslâm felsefesi - düşüncesi", "İslâm filozofları – düşünürleri", İslâm yorumcuları" terimleri yerine "Arap felsefesi - düşüncesi", "Arap filozofları - düşünürleri", "Arap yorumcuları" gibi "Arap" vurgusunu öne çıkararak isimlendirme ve değerlendirme yapmaktadırlar. Russell da zaman zaman "Islam", "Mohammedan philosophy", "Muslim philosophy", "Mohammedan Culture", Muslim philosophy" terimlerini kullanmakla birlikte "Arab" terimini de kullanmakta ve hatta bazen de öne çıkarmaktadır. İslâm'ın ve düşüncesinin Arap topraklarında ve Arapça olarak Araplar nezdinde ortaya çıkması ve bazı Arap düşünürlerin, İslâm coğrafyasında ve İslâm düşünce tarihinde felsefî düşünüşe katkı yapmaları, yine Arap olmayan unsurlara mensup düşünürlerin, İslâm medeniyeti çerçevesinde ortaya konulan düşünce ve felsefelerini Arapça olarak sunmaları, bu felsefenin "Arap felsefesi" olarak adlandırılmasını hiçbir biçimde haklı gösteremez. Bu yüzden bu felsefe, meselâ, Macit Fahri, "Arap unsurunun, ona Arap felsefesi demeyi caiz kılacak derecede hâkim olduğunu" söylese de, yine onun dediği gibi, "Süryâniler, Araplar, Türkler, Berberîler ve daha başkalarının da etkin olarak katıldıkları karmaşık bir vetîrenin mahsulü"[150] olarak "Arap felsefesi" değil, "İslâm felsefesi" olarak adlandırılmalıdır.[151]

[147] B. Russell, *In Praise of Idleness*, s. 55.

[148] B. Russell, A.g.e., s. 57.

[149] Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 213.

[150] Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 1.

[151] Bkz. Fahrettin Olguner, "Önsöz", Yuhanna Kumeyr, *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, (Çev. Fahrettin Olguner), İstanbul, 1976, s. 5-6. Ayrıca meselâ, İslâm tıbbı dendiğinde Batıda uzun süre Arap tıbbı anlaşılmıştır. Bunun nedeni İslâm dünyasında tıbbî eserlerin Arapça olarak kaleme alınmasıdır. Oysa İslâm dünyası içerisinde çok sayıda ulus bulunmaktadır. "İslâm tıbbı" çok sayıda ulus tarafından meydana getirilmiştir. İslâm dünyası içerisinde, Arapça'nın ortak dil olması böyle bir yanlışlığa neden olmaktadır. Söz konusu tıp Orta Çağ'da İslâm uygarlığı içerisindeki Arap, Türk, İran, Hint gibi çok sayıda ulusun ortak bir ürünüdür. Bkz. Erdem Aydın, *"İslâm Dünyasında Tıp"*, (http://www.medinfo.hacettepe.edu.tr/ders/TR/D1/4/3856.doc). Bu yaklaşım, İslâm dünyasındaki bilimler ve felsefe söz konusu olduğu zaman, genelde, Arap ve İran unsuru öne çıkarılarak yapılmaktadır.

SONUÇ

Bertrand Russell, İslâm dini ve peygamberi hakkında görüş bildirmiştir. Ona göre, hem Hıristiyanlık hem de İslâm tek tanrıcılıklarını Yahûdî bir kaynaktan almaktadır. Russell'ın başka bir ifadesine göre, İslâm, Hıristiyanlığın, ayrıntı ile donatılmış Üçlemeci ilâhiyât ve İnkarnasyon konusundaki teolojiyle karmaşık bir duruma gelmemiş, sade bir tektanrıcılıktır. Peygamber'in ilâhlık yolunda hiçbir iddiası yoktur. Peygamber'in takipçileri de böyle bir iddia ileri sürmemişlerdir.

Russell'a göre, İslâm'a giren Arapların hayatında görülen değişiklikler pek fazla değildir. Ona göre, İslâm, başlangıcından beri siyasî bir dindir. Hz. Muhammed bir hükümdardı. Onun yerine geçen halifeler de I. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar öyle kaldılar. Müslümanlık ile Hıristiyanlık arasındaki ayırım şudur: Halife, hem dünya işlerinde hem de din işlerinde yetkiyi üzerinde toplar.

Russell, dini, bir dünya görüşünü savunan ve onu empoze etmeye çalışan, bu yolda da çok sert sayılabilecek davranışlar yapılabilmesine imkân veren bir ideolojik ve siyasî yapı çerçevesinde değerlendirdiği için, bu bağlamda siyasî ve ideolojik düşünce ve eylem yaklaşımlarını da din olarak değerlendirme gibi bir indirgemeci yaklaşım sergilemiştir.

Ona göre, İslâm kültür ve medeniyetinden söz edilebilir. İslâm kültür ve medeniyeti, diğer medeniyetlerden ayrı ve bağımsız bir medeniyet olarak değerlendirilebilir. Bu medeniyetin kendisine ait özel nitelikleri ve özgünlükleri vardır.

Orta Çağ boyunca Müslümanlar, Hıristiyanlardan daha medenî ve daha insancıldı. Hıristiyanlar Yahûdîlere, özellikle dinî heyecan ve tahrik dönemlerinde eziyet etmişlerdi. Haçlı Seferleri tüyler ürpertici soykırımlarla doludur. Aksine İslâm ülkelerinde (Mohammedan countries), Yahûdîlere hiçbir şekilde kötü davranılmamıştır.

Russell, kendilerinin (batılıların), 600 yılından 1000 yılına kadar geçen zamanı göstermek için "Karanlık Çağlar" (the Dark Ages) terimini kullanmalarının, dikkatlerinin, gereksiz yere Batı Avrupa üzerinde yoğunlaştığına işaret ettiğini belirtmektedir. Oysa ona göre, bu dönemde Doğu'da büyük medeniyetler vardır. Tang hanedanının yaşadığı zamanı kapsayan bu dönem, Çin çömlekçiliğinin en büyük çağıdır ve başka açılardan da çok dikkate değerdir. Hind'den İspanya'ya kadar parlak bir İslâm medeniyeti filizlenmiştir. Demek ki, ona göre, bu sırada Hıristiyanlık için kayıp olan şey, medeniyet için kayıp değildir.

Russell'ın tezine göre, Haçlı Seferleri, batının ve kilisenin, İslâm'ın yükselişinden önce var olan durumu geri getirme çabasıydı.

Russell, bir Müslüman'la konuşurken Hz. Muhammed'e, bir yargıçla konuşurken de ceza kanununa karşı olmanın kabalık olduğunu, bu konulardan herhangi biri üzerinde görüşleri açıklamanın, kamu görevi olabileceğini, ama bu kanaatle-

ri, acı ve öfke yaratacakları küçük grupların önünde açıklamanın görev olamayacağını öngörmektedir.

Zor kullanmanın en berbat olduğu durum, Russell'a göre, kurbanın (zorlananın), emredilen işin kötü ve zararlı olduğuna kesin inanması halidir. Bir Müslüman'ı domuz eti, bir Hindu'yu dana eti yemeye zorlamak, eğer mümkün olsa bile, iğrenç bir durumdur.

Russell, İslâm felsefesi ile ilgilenmiştir. O, "Islam", "Mohammedan philosophy", "Muslim philosophy" terimlerini kullanmakla birlikte "Arab" terimini de kullanmakta ve hatta bazen de öne çıkarmaktadır. İslâm felsefesi ve İslâm filozofları, ona göre, diğer felsefe ve filozoflarla karşılaştırılabilir. O, İslâm filozofları içinde İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün önem arz ettiğini, ancak bunların, özgün ve bağımsız sayılabilecek filozoflar olmadığını iddia etmektedir.

Bir *"Batı Felsefesi Tarihi"* adlı kitapta onun, İslâm düşünce ve felsefesine ayırdığı yer hacim olarak gerçekten çok azdır. Özellikle onun, bu felsefeyi ve filozoflarını özgün olarak nitelememesi ve belki daha fazla tanımaması bunu geçerli gösterebilir. Ama yine de meselâ, felsefe tarihi konusunda batılı veya batılı olmayan felsefeciler tarafından yazılan başka "genel felsefe tarihi" çalışmalarıyla kıyaslandığında, onların bu felsefeyi görmezden gelen tutumları karşısında, onun hem de "batı felsefesi tarihi" kitabındaki bu hacimdeki yer önem arz etmektedir.

İbn Sînâ'nın felsefesi, Aristoteles felsefesine, kendinden önce geçen İslâm filozoflarından daha yakındır ve o, daha az Yeni Platoncu'dur. İbn Sînâ, daha sonra İbn Rüşd ve Büyük Albertus tarafından tekrarlanacak olan bir formül geliştirmiştir: "Düşünce, küllî kavramlar (tümeller)ın biçim olarak nedenidir." İbn Sînâ'ya göre, küllî kavramlar (tümeller), aynı zamanda nesnelerden önce, nesnelerle birlikte ve nesnelerden sonradır.

Russell'a göre, İspanya'daki Fas toprakları, Hıristiyan fetihleri dolayısıyla giderek küçülünce, İspanya'daki İslâm felsefesi, İbn Rüşd ile sona ermiş ve İslâm dünyasının öteki bölümlerinde aşırı ve uç bir Sünnîlik, düşünceye son vermiştir. Russell'a göre, İbn Rüşd, gereksiz yere Aristoteles'in Yeni Platonculuk etkisinde kalmış olan Arap yorumunu düzeltmeye girişmiş, Aristoteles'e, bir din kurucusuna gösterilen saygıyı göstermiştir. Ona göre, bu saygı, İbn Sînâ tarafından gösterilen saygıdan bile fazladır Russell'a göre, İbn Rüşd, İslâm felsefesinden çok Hıristiyan felsefesinde önemlidir. O, İslâm felsefesi için ölü bir son, Hıristiyan felsefesi için ise bir başlangıçtı.

Russell, İslâm felsefesinin özgün bir düşünce olarak önemli olmadığını iddia etmektedir. Ona göre, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi kişiler, aslında yorumcudurlar

İslâm medeniyeti, Russell'a göre, en büyük günlerinde, sanatlarda ve pek çok teknik yönde hayranlık vericiydi, fakat teorik meselelerdeki bağımsızlık, düşüncede hiçbir yetenek gösterememiştir. Onun küçültülmemesi gereken önemi, bir verici - aktarıcı olmasıdır. O dönemde, Yahûdîlere yalnızca Müslümanlar arasında insanca davranılmış; onlar, yalnız Müslümanlar arasında felsefe yapmayı ve aydın düşünceyi sürdürebilmişlerdir. Bu bağlamda, ona göre, İslâm filozofları, batı

filozofları üzerinde etkili olmuşlardır. İbn Meymûn, Roger Bacon, Occam'lı William, Francis Bacon vb. filozoflar üzerinde İslâm filozoflarının etkisi açık bir biçimde kendini göstermektedir.

BERTRAND RUSSELL'IN İSLÂM KÜLTÜRÜ, MEDENİYETİ VE FELSEFESİNE YAKLAŞIMI

THE APPROACH OF BERTRAND RUSSELL'S TO THE CULTURE, CIVILISATION AND PHILOSOPHY OF ISLAM

Yrd. Doç. Dr. Bayram Dalkılıç

Bertrand Russell claimed that the similarities are between Bolshevism and Islam. According to him Bolshevism combines the characteristics of the French Revolution with those of the rise of Islam. Mahommedanism and Bolshevism are practical, social, unspiritual, concerned to win the empire of this world. What Mahommedanism did for the Arabs, Bolshevism may do for the Russians.

According to Russell, Avicenna and Averroes are very important philosophers in Islamic World; the first is the more famous in the East among muslims and the other in the West among Christians. But they are not original philosophers. Unlike they are interpreters of Platon and Aristotle. However they affected the Western philosophers like Roger Bacon, Francis Bacon.

Key words: Bertrand Russell, Islam, Islamic Culture and Philosophy, Islamic Civilization.

نظرة بردرانت راسل إلى الثقافة والحضارة والفلسفة الإسلامية

الأستاذ المساعد د. بايرم دالقليجا

الملخص:

لقد ادعى راسل بوجود تشابه بين الشيوعية والإسلام. وعنده أن الشيوعية تحتوي على مزايا الحضارة الإسلامية في عصر الإزدهار ومزايا الثورة الفرسية. والإسلام والشيوعية كلاهما يستهدفان التحكم على العالم من الزاوية العملية والإجتماعية وغير الروحية. ومن الممكن أن يحقق الشيوعية للروس ما حققه الإسلام للعرب. وعلى رأي راسل أن ابن سينا وابن رشد هما فيلسوفان كبيران في العالم الإسلامي. اشتهر أولهما بين المسلمين في الشرق، وثانيهما بين المسيحيين في الغرب. ولكنهما ليسا فيلسوفين أصيلين بل هما شارحا أفلاطون وأرسطو، إلا أنهما أثرا في الفلاسفة الغربيين مثل روجر بايجون، فرنسس بايجون.

كلمات المفتاح: بردرانت راسل، الإسلام، ثقافة الإسلام والفلسفة.

DÜNYA MÜZELERİNDEKİ AZERBAYCAN HALILARINDAN BAZI ÖRNEKLER

Mustafa YILDIRIM
Yrd. Doç. Dr., S.Ü.İlahiyat Fakültesi
İslam Sanatları Öğretim Üyesi

Dünyanın çeşitli yerlerinde, müze ve özel koleksiyonlarda birçok Azerbaycan halısına rastlanmıştır. Bu halılar, Azerbaycan'ın genellikle Guba, Şirvan, Gence, Gazak ve Tebriz yörelerinden derlenip götürülmüşlerdir. Malzeme, renk, motif ve kompozisyon bakımından otantik değerler taşıyan ve her biri gerçek anlamda birer sanat eseri olan örneklerdir. Amerika Birleşik Devletleri'nde, New York Metropolitan Müzesi'nde XVII. ve XIX. Yüzyıl Azerbaycan'ın Karabağ halısı, XVI. Yüzyıl Erdebil halısı ve kişisel koleksiyonlarda da XIX. Yüzyıl Şirvan halıları, İngiltere'de, Londra Viktorya - Albert Müzesi'nde XVI. Yüzyıla ait "Şeyh Safi" halıları ve XIX. Yüzyıla ait Karabağ halısı, Fransa'da, Paris Dekoratif Sanatlar Müzesi'nde XVI. Yüzyıl figürlü Tebriz halıları bulunmaktadır. İsviçre'de, Bern ve Zürih Halı Müzelerinde XVIII. ve XIX. Yüzyıllara ait Gazak ve Guba halıları mevcuttur. Almanya'da, Münih, Mannheim ve Dusseldorf müzelerinde ve şahsi koleksiyonlarda XVIII. ve XIX. Yüzyıla ait Karabağ, Şirvan ve Gazak halıları yer alır. Türkiye'de, İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi ve Vakıflar Halı Müzesi'nde XVI. ve XVIII. Yüzyıl Seccade türü halı ve Karabağ halısı mevcuttur. İran'da, Tahran Arkeoloji ve Gülistan Müzelerinde XVI. ve XIX. Yüzyıl Azerbaycan halıları görülmüştür.[1] Bu kısa ve genel bilgileri verdikten sonra Azerbaycan'dan götürülmüş çeşitli halıları, nerede bulundukları ve ne tür özelliklere sahip oldukları gibi özel bilgileri resimleri ile birlikte değerlendirmeye çalışacağız.

Konumuza başlamadan önce, Batılı araştırmacıların ortaya koyduğu çalışmalardan birkaç örnek vermek istiyoruz. Çünkü dünya müzelerindeki Azerbaycan halıları kadar, dünya literatüründeki Azerbaycan halıları da önemlidir. Saygın bilim adamları, "Doğu Halıları", "Kafkas Halıları" ve "Azerbaycan Halıları" konulu yapmış oldukları inceleme ve değerlendirmelerini yayınlamışlardır. Bu yayınlardan bir kısmını ele alıp içerikleri hakkında bilgi vermek istiyoruz.

Azerbaycan halkı, tarihin her devrinde dekoratif ve uygulamalı sanatlar diyebileceğimiz güzel sanatların her türünde önemli eserler vermişlerdir. Halı sanatı ise özellikle çok yayılmış ve gelişmiştir. Bu halılar, XIII. Yüzyıldan itibaren estetik değeri ve diğer özellikleriyle bütün dünyada tanınır hale gelmiştir. Azerbay-

[1] Rasim Efendiyev, **Azerbaycan Bedii Sanatkarlığı Dünya Müzelerinde,** Işık, Baku, 1980, s. 68-70 (Kril alfabesiyle basılmıştır.)

can'ın iktisadî, ticarî ve uygarlık alanındaki girişimleri, hem doğu hem de batı ülkelerinde halının tanınmasına neden olmuştur.

Batılı bilim ve sanat adamlarının halı sanatına olan ilgileri sebebiyle, halının ortaya çıkışı ve gelişmesinin tarihsel boyutu ile sosyo-ekonomik ve estetik verilerinin değerlendirilmesi yapılarak, spesifik özellikleri de gündeme taşınmıştır. Bu konuda Alman bilginlerinden, Wilhelm von Bode ve Ernst Kühnel'in "Yakın Doğunun Eski Halıları"[2] isimli eserinde geniş bilgiler verilmiştir.

Eserde, eski çağlardan, XVII. Yüzyıla kadar tarihî bilgiler verilerek Yakın Doğu'-nun zengin halı örnekleri ve bu sırada Türkiye'de, İran'da, Mısır'da, Hindistan'da ve Kafkasya'da üretilen halıların özellikleri ve gelişme yolları anlatılmıştır. Eserin ikinci bölümünde Kafkasya halıları hakkında da geniş bilgiler verilmiştir.Yazarlar en eski halı örneklerini tespit etmeye çalışırlarken, aynı zamanda renk, motif, desen, kompozisyon ve estetik yönleri bakımından da bu halıları değerlendirmişlerdir. Mesela, çeşitli renklerde stilize edilmiş hayvansal motifler tasvir edildiğini ve genellikle kırmızı, mavi, bazen de koyu kahverengi renklerle bezenen Azerbaycan'ın çeşitli yörelerinden halıları örneklemişlerdir. Ayrıca halı sanatının gelişmesi konusunda "minyatür" sanatının gelişimiyle bir paralellik kurmuş olmaları da dikkat çekicidir. Özellikle Tebriz halıları konusunda, İslâm sonrası kitap sanatlarının ve minyatürün tesiriyle halının daha çok gelişme kaydettiği üzerinde durulmuştur.

Ayrıca halının insan hayatındaki işlevselliğine de dikkat çekilerek dinsel uygulamaların ifasında kullanılan "seccade" türü halıların renk ve kompozisyon bütünlüğü ele alınırken, İran halılarına özgü bir değerlendirme yapılmış gibidir. Halbuki Türkiye, Azerbaycan ve diğer Müslüman ülkelerin her birinde kendine özgü biçimleriyle "namazlık" ya da "seccade" diyebileceğimiz dokuma türleri gelişmiştir.

Seccadeler hakkında daha ayrıntılı bilgileri, J. Dikie'nin "Seccadelerin İkonografisi"[3] isimli makalesinde de bulmak mümkündür. Yazar haklı olarak bu tür halı seccadelerin İslam dininin uygulama alanlarının doğurduğu bir veri olarak ele alınmasını sağlar. "Seccadelerin estetiği, namaz vaktinde ibadet huzurunu bozmayacak ve dış âlemden soyutlayacak şekilde tasarlanmıştır" diyerek, özellikle Kafkasya ve Azerbaycan seccadelerinin kompozisyon ve estetiği üzerinde durarak çeşitli değerlendirmeler yapmıştır.

Doğu halı sanatının en önemli bilginlerinden I. Letteenmair "Doğu Halıları Hakkında Büyük Kitap"[4] adlı eserinde, 2500 yıllık geçmişe sahip doğu halıcılığının türleri, renkleri, sembolleri, motifleri, kompozisyonları ve estetiğinden bahsettikten sonra Azerbaycan halılarına özel bir yer vermiştir. Azerbaycan halılarının tarihî gelişimini anlattıktan sonra XVI. Yüzyılda en yüksek seviyeye çıktığını ifade eder. Özellikle figürlü halıların meydana getirilişini, Tebriz'de yapılan bir toplantıda devrin en ünlü ressam ve sanatkârları tarafından tasarlanmış olduğunu öğrenmekteyiz.

[2] W. von Bode, E. Kühnel; **Antique Rugs from the Near East,** London, 1970.

[3] J. Dikie, "The Iconography of the Prayerrug", **Oriental Art,** 1972, vol. XVIII, N. I, p. 42.

[4] J. G. Letteenmair, **Das Grosse Orient-Teppich-Buch,** München, 1969.

Kişisel koleksiyonlardaki halıları inceleyen E. D. Unger, Amerikalı işadamı Josef B. Mackmillan'ın halı koleksiyonunda birçok Azerbaycan halısının yer aldığını ifade eder. Bu halılar zaman zaman Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere ve Almanya'da sergilenmiştir.[5]

Şimdi dünyanın çeşitli yerlerindeki Azerbaycan halılarından bazı örnekleri daha geniş bir şekilde ele alarak, değerlendirmeye çalışalım.

Amerika Birleşik Devletleri'nde en eski Azerbaycan halıları, New York Metropolitan Müzesi'nde sergilenmektedir. Bu halılardan biri XVI. Yüzyılda Erdebil'de dokunmuştur. Eni 178 cm. uzunluğu 303 cm. olan bu halının zemininde hayvanların mücadele sahnesi tasvir edilmiştir. Bu dehşetli sahnenin yanında, tabiatın bağrında yer alan çeşitli renklerdeki gül ve çiçeklerden oluşan bir manzara da sunulmuştur. Bordürlerindeki bitkisel bezemeler de halıya ayrı bir güzellik verir. Bu bordürlerin sayısı üç olup, ortadaki geniştir. Burada hatai ve bulut motifleri dikkatimizi çekmektedir (Resim:1).

İkinci halı, seccade türünde olması sebebiyle birincisinden hayli küçüktür. Eni: 107 cm. ve uzunluğu 161 cm. olan bu halının genel kompozisyonunda mihrap biçiminde bir oluşum vardır. Geçiş kısımlarında güller ve çiçeklerle donatılmış bitkisel motifler yer almaktadır. Tek bordürün çevrelediği halının bordür motifleri bitkisel bezemelidir. Bu halı ise, Abakyan'ın şahsî koleksiyonunda bulunmaktadır.[6] (Resim:2). Yine, Metropolitan Müzesi'nde XVII. Yüzyıl Karabağ halısı (Resim:3), Berk Andonyan'ın şahsî koleksiyonundaki XIX. Yüzyıl Guba halısı (Resim:4) ve Cenap Roçersin'in şahsî koleksiyonundaki XIX. Yüzyıl Şirvan halısı (Resim:5), Amerika Birleşik Devletleri'ndeki diğer Azerbaycan halı örneklerindendir.

İngiltere'de bitkisel motifli Tebriz halılarından üç tane mevcuttur. Bunlardan birincisi, Viktorya-Albert Müzesi'nde gösterimde tutulan Tebriz halısıdır. 1539 yılında Tebriz'de Erdebil Mescidi için dokunmuş ve ilim âleminde "Şeyh Safı" adı ile meşhur olan halıyı özellikle belirtmek lazımdır. Bu halı 1893 yılında İngilizler tarafından Erdebil'den satın alınarak Londra'ya gönderilmiştir. Eni: 5.34 m, uzunluğu: 10.51m. olan bu halı dünya müzelerinde saklanan nadir halı örneklerindendir. Nakışları çeşitli bitkisel motiflerden oluşan bu halı rengârenk olmasına rağmen uyumlu renk birliğine ulaşmış seviyededir. Halının en dikkate şayan tarafı ise, merkezine yerleştirilen çokgen biçiminde ve mozaik görünümlü gonca göbek motifidir. Bu merkeze her taraftan yeşil, kırmızı ve sarı renkli 16 küçük dairevi kubbecikler bağlanmıştır. Halıda renkler peş peşe gelerek renk uyumunu sağlarken, merkezdeki büyük motif, güneşi, kenardaki küçükler ise ışınları andırırlar. Genel anlamda lacivert zemin üzerine sarı rengin hâkim olduğu ve çok yoğun olarak bitkisel bezemeli bir halıdır (Resim:6). İkincisi, XVI. Yüzyılda dokunmuş ve Viktorya-Albert Müzesi'nde sergilenmektedir (Re-

[5] E. De Unger,, "A. Notatle Carpet Collection", **Oriental Art,** 1973, vol. XIX, N. 2, p. 172-179.

[6] Kişisel koleksiyonlarda bulunan halılar, çeşitli zamanlarda sergilenmekle beraber, yerlerinde de görülebilmektedir.

sim:7). Üçüncü halı ise, bitkisel motifleriyle tabiat güzelliğini sergilerken aynı zamanda aslanların mücadele sahnesini de çok canlı bir şekilde sunmaktadır. Hem bitkisel, hem de figürlü halı türünü temsil etmesi bakımından önemli bir halı parçasıdır (Resim:8).

Bunlara ilave olarak Londra'daki halı galerisinde XIX. Yüzyıl Karabağ halısı (Resim:9), XX. Yüzyılın başlarına ait 1910 yılında dokunmuş olan Bakü halısı (Resim: 10) ve Antik Eserler Mağazası'ndaki XIX. Yüzyıla ait, Bakü'nun Hileafşan kasabasında dokunmuş olan iki halı da dikkatimizi çeken halılar arasındadır. [7] (Resim:11-12).

Macaristan'daki Azerbaycan halıları, Budapeşte'de Dekoratif Sanatlar Müzesi'nde bulunmaktadır. XVI. Yüzyılda Tebriz'de dokunmuş olan orijinal figürlü halı, tam bir halının 1/4'ü oranındadır. Bu halıyı izleyenler, bu parçadan hareketle genel kompozisyonunu anlayabilirler. Halının motifleri figürlü ve bitkiseldir. Bu halıda, minyatür sanatına özgü bir gelenek olan saray hayatından konu ele alınır. (Resim: 13). Bir başka halı ise Gazak yöresine ait geometrik motifli halıdır. Bu halının merkezi "umay"[8] biçiminde işlenmiş ve bordürlerine de yıldız motifleri, çaprazlar ve üçgenler yerleştirilmiştir (Resim:14). Yine bir Şirvan halısı dikkatimizi çekmektedir. Geometrik stilize yanğışlarla simetrik olarak geçiş unsurları konulmuş ve bordürleri "s" motifleriyle bezenmiştir(Resim:15). Dekoratif Sanatlar Müzesindeki bir diğer halı ise Karabağ yöresine ait XVII. Yüzyıl Azerbaycan halısıdır (Resim: 16).

Fransa'da bulunan Azerbaycan halılarına gelince, Paris'in Dekoratif Sanatlar Müzesinde XVI. Yüzyıla ait 86 cm. uzunluğunda ve 55 cm. eninde olan orijinal figürlü Karabağ halısı öncelikle dikkatimizi çekmektedir. Bu halı parçasında da zemin, gül-çiçek motifleriyle bitkisel bezeme yapılmış ve çeşitli aslan ve kuş tasvirleriyle figürlü halı haline getirilmiştir. Simetrik oluşumlu ağaçlar da esere ayrı bir realist özellik katmaktadır (Resim: 17). Bir diğeri ise yine XVI. Yüzyıla ait sekizgen madalyonu ve bu madalyonun içinde sekiz kenarlı yıldızdan oluşan bir halıdır. Bu halı, geniş bordürlü, bitkisel bezemeli ve geçiş kısımlarında dağ keçilerinin yerleştirildiği kısmen figürlü bir örnektir (Resim:18).

İsviçre'nin Basel şehrinde, Kafkas Halıları Mağazası'nda rastladığımız bir halı, sanki Azerbaycan halılarının bütün özelliklerini üzerinde taşıyor gibiydi. XVIII. Yüzyılda Bakü'nün Emirhacı kasabasında dokunmuş "Hile Afşan" adı ile şöhret bulmuş olan bu halı çok yüksek bir zevk ve ustalıkla dokunmuştur. Geleneksel kompozisyon ve motiflerden oluşan tasarım içinde kendine mahsus özellikler de taşımaktadır. Halının göbekten bordüre geçiş unsurlarında zevkle verilen alev dilimlerini andıran kızıllı sarı renkli buta ve kıvrım hatlı saç ayağı resimleri, bu esere kendine ait bir orijinallik kazandırmaktadır (Resim: 19). Bern'de Halı Müzesi'nde 1830 yılında dokunmuş olan bir Guba halısı da geometrik ve bitkisel motifleri itibariyle hayli dikkat çekicidir (Resim:20). Zürih'de ise XIX. Yüzyıla ait

[7] Rasim Efendiyev, a.g.e. s. 76

[8] Umay: Türk sanat ve kültür hayatında bereket ana motifi olarak kullanılır.

Karabağ ve Guba yörelerine ait nazarlık motifli ve eli belinde motifli halılara rastlanmıştır (Resim:21-22).

Almanya'nın birçok yerinde Azerbaycan halıları mevcuttur. Münih'de Antik Eserler Mağazası'nda gösterime sunulan XVIII. Yüzyıl Gazak halısı da orijinal Azerbaycan halılarının en dikkat çekenlerinden biri olduğu için bu halı hakkında bilgi verelim. Üç bordürlü ve merkezi göbek motifi olmayan farklı bir kompozisyon örneği sunar. Uzunluğu 235 cm. eni 168 cm.' dir. Orta bordürün genişliği ve kırmızı zemin üzerine yedi adet goncanın yerleştirilmiş olmasıyla özgün bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Doğu halılarının tipik özelliklerinden olan ve dört tarafa doğru uzanan motifler realist olmakla beraber aynı zamanda kültürel bir geleneği de temsil ederler ki, o da Türk tarihindeki boy damgalarıdır.[9] İşte bu halı damgalı halılardan bir tanesidir (Resim:23). Münih'de Tekstil Müzesinde XVIII. Yüzyıl Karabağ halısı (Resim:24) ve XIX. Yüzyıl Şirvan halısı (Resim:25) bulunmaktadır. Ayrıca Mannheim'de XVIII. Yüzyıl Gazak halısı İhtisaslaşmış Halı Cemiyeti'nde bulunmaktadır (Resim: 26).

Türkiye'de bulunan en eski Azerbaycan halısı XIII. Yüzyıla aittir. Uzunluğu 245 cm. ve eni 170 cm. olan bu halı, önceleri Beyşehir Eşrefoğlu Camii'ne verilmiştir.[10] 1932 yılında ise Konya Mevlana Müzesine götürülmüştür.[11] (Resim:27). Zemini lacivert renkte olan bu halının üzerinde iki taraflı çengelleri olan motifler bezenmiştir. Bu motiflerin ortasında peş peşe sıralanarak tekrarlanan sekiz kenarlı yıldız motifleri yerleştirilmiştir. Bu yıldızların yarısının ortası sarı, kenarları mavi, diğer yarısının da orta kısmı kırmızı ve kenarları siyah renklidir. Şirvan halılarına has olan bu motifler ve genel kompozisyon halının Azerbaycan'a ait olduğu kanaatini çoğaltmaktadır. Ayrıca zarif dokunuşu da dikkatleri üzerinde toplar. Bu halının her 10 santimetre karesinde 627 ilme vardır. Bu halı XIII. Yüzyıldan kalan tek halı olsa da daha sonraları bu tür motifler ve kompozisyonlar sıkça kullanılmıştır. Aynı halı XV. Yüzyılda yaşamış Hollandalı ve İtalyan ressamların eserlerinde de görülür. Şirvan halılarına ait olan bu rengârenklilik, motif ve kompozisyon geleneği, şimdiye kadar özelliğini kaybetmeyerek devam etmektedir. Bu da halılarımızın bu kadar büyük ve uzun tarihî yolda millî karakterini koruyarak devamlılık gösterdiğinin bir delilidir.

Topkapı Sarayı Müzesi'nde bulunan ve bu zamanlara kadar çok iyi bir şekilde korunan "seccade" türü Azerbaycan halısı, mihrabı andıran bir kompozisyona sahiptir. Kırmızı zemin üzerine lacivert bitkisel motiflerin bezenmesiyle tabiat hadiseleri canlandırılır. Bu da namaz esnasında tefekküre yönelmek bakımından düşünülmüş bir inceliktir. İbadet aracı olması bakımından da işlevsel

[9] Ana motiflerin çevresinde çarkı felek gibi dönen uzantıların kıvrımlı yapısı "Bayındur Boyu" damgasına benzemektedir. Damgalar için bkz. Neriman Görgünay, **Oğuz Damgaları ve Göktürk Harflerinin El Sanatlarımızdaki İzleri,** Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002.

[10] Rasim Efendiyev, a.g.e., s. 136 ; Latif Kerimoğlu, **Azerbaycan Halısı,** Baku, 1965, s. 28 (Kril alfabesiyle basılmıştır).

[11] Bu halı, Selçuklu halısı olarak bilinir. Fakat Azerbaycanlılar kendilerinin hediye olarak gönderdiklerini iddia etmektedirler. Her iki tespit de Türk halısı olduğunu ifade eder. Ancak, Selçukluların Kafkasya hâkimiyeti zamanında dokunmuş olabileceği ya da Azerilerin Anadolu'da dokumuş olma ihtimali düşünülürse, her iki görüşe de hak vermek gerekmektedir.

anlamdaki içerik de zaten bu durumu ortaya çıkarır. Seccadenin ana bordürü üzerine dokuz adet madalyon yerleştirilmiş ve bunlardan beş tanesi bitkisel motiflerle doldurulurken, dört tanesi de bulut görünümlü çerçeveler içinde "besmele" ve "lafzatullah" ile doldurulmuştur. Yine ana bordürün yarıdan yukarısı "ayetü'l-kürsî"den ayetlerle işlenirken, en dıştaki ince bordur üzerinde de "besmele" ve çeşitli ayetler yer almaktadır. Secde edilen yer ise "Allahü ekber" ibaresiyle şekillendirildikten sonra çevresi Allah'ın güzel isimleriyle bezenmiştir (Resim:28). İstanbul'da bulunan Vakıflar Halı Müzesi'ndeki XVII. Yüzyıl Karabağ halısı da dikkate değer halılardandır (Resim:29).

İran'da bulunan Azerbaycan halılarına gelince, Tahran Gülistan Müzesi'nde XIX. Yüzyıl Guba halısı, yedi bordürlü ve içleri bitkisel motiflerle bezeli ve bu motiflerin çok sık yerleştirilmeleri sebebiyle de kompozisyon özelliği yönünden gayet girift bir halıdır. Halının merkezi ise, üst üste sıralanmış koç boynuzları ve bunların çevrelerini saran bitkisel ve geometrik motiflerle doldurulmuştur (Resim:30). Tahran Gülistan Müzesi'ndeki XVI. Yüzyıl Tebriz halısı (Resim: 31) ve Arkeoloji Müzesi'ndeki XVI. Yüzyıl Tebriz halısı da önemli eserlerdendir (Resim:32).[12] Şunu da ilave etmeliyiz ki, İran'ın kuzey bölgesinde tarihin her döneminde olduğu gibi şimdi de Azerbaycan Türkleri yaşamaktadır. Dolayısıyla Güney Azerbaycan bölgesinde Tebriz başta olmak üzere birçok şehir ve yerleşim alanlarında Azerbaycan halıları üretilmeye devam edilmektedir.

Görüldüğü gibi, Azerbaycan halıları uzun bir tarihî geçmişe sahiptir. Teknik özellikleri bakımından; malzemenin elverişli oluşu ve çift düğüm geleneğinin sürdürülmüş olmasıyla en güzel örneklerini vermiştir. Orijinal motifleri bağrında besleyen Azerbaycan halıları, geometrik, bitkisel ve özellikle figürlü halılarda otantik eserler sunmuştur. Genel kompozisyonu itibariyle de hem fonksiyonel hem de estetik açıdan dikkat çekmiştir. Dünyanın birçok müzesini ve özel koleksiyonunu süslemekle beraber, ressamlara model olacak kadar da gündemde kalmıştır. Türk halı sanatının önemli bir şubesi konumunda olan Azerbaycan halıcılığı, ürettiği ve dünyaya sunduğu halı örnekleriyle gündemde kalmaya devam etmektedir.

[12] Tebriz, bu gün İran sınırları içerisinde olmakla beraber, Aslında Güney Azerbaycan'ın bir şehridir. Özellikle figürlü halıların dokunduğu bir merkezdir. Fuzûlî ve Nizâmî gibi Türk - İslam mütefekkirlerinin resimleri burada halılar üzerine nakşedilmiştir.

RESİMLER VE KATALOG



Resim:I- XVI.yyErdebil halısı –ABD (R.Efendiyev'den)



Resim:2- XIX. yy. Karabağ halısı -ABD

Örnek No: Resim: I

Boyutları: 178x303 cm.

Kaynağı-Ustası: Erdebil Yöresi Halkı

İlgili Koleksiyon: Metropolitan Müzesi- New York

Bulunduğu Ülke: Amerika Birleşik Devletleri

Kullanılan Teknik: Türk Düğümü

Malzeme: Atkı, Çözgü ve İlme Yündür.

Renk: Tamamen kök boyalardan oluşan kırmızı ve lacivert ağırlıklıdır.

Motif: Merkezinde hayvan figürleri ve bordürlerinde hatai ve bulut motifleri yer almaktadır.

Kompozisyon: Bir ana ve iki tali bordürün çevrelediği halı hayvansal ve bitkisel bezemelidir.

Örnek No: Resim: 2

Boyutları: 107x161 cm.

Kaynağı-Ustası: Karabağ Yöresi Halkı

İlgili Koleksiyon: Berk Abakyan'ın Kişisel koleksiyonu- New York

Bulunduğu Ülke: Amerika Birleşik Devletleri

Kullanılan Teknik: Türk Düğümü

Malzeme: Atkı, Çözgü ve İlme yün

Renk: Kök boyalardan oluşturulmuş kırmızı zemin ve üzerinde sarı motifler yer almaktadır.

Motif: Kandil motifleri ve kubbe görünümlü motifler yer almaktadır.

Kompozisyon: Bu halı seccade tipinde olduğu için tek bordürün çevrelediği bitkisel motifler ve üçlü kandil motifleriyle bezenmiştir





Resim: 3- XVII. yy. Karabağ halısı -ABD(Efendiyev'den)   Resim: 4- XIX. yy. Guba halısı -ABD(Efendiyev)

Örnek No: Resim:3

Boyutları: 180x300cm.

Kaynağı-Ustası: Karabağ Yöresi Halkı

İlgili Koleksiyon: Metropolitan Müzesi- New york

Bulunduğu Ülke: Amerika Birleşik Devletleri

Kullanılan Teknik: Türk Düğümü

Malzeme: Atkı, Çözgü ve İlme yün

Renk: Kök boyalardan elde edilmiş kırmızı, sarı ve kısmen beyaz renkler kullanılmıştır.

Motif: Bitkisel ve stilize insan figürleriyle donatılmıştır.

Kompozisyon: Bitkisel motiflerle bezenmiş tek bordürün çevrelediği halının merkezinde stilize insan figürleriyle ütopik canlılar resmedilmiştir.

Örnek No: Resim:4

Boyutları: 185x300cm.

Kaynağı-Ustası: Guba Yöresi Halkı

İlgili Koleksiyon: Berk Andonyan'ın kişisel koleksiyonu- New York

Bulunduğu Ülke: Amerika Birleşik Devletleri

Kullanılan Teknik: Türk Düğümü

Malzeme: Atkı, çözgü ve ilme yün

Renk: Kahverengi ağırlıklı kısmen sarı ve beyaz renklidir.

Motif: Yaba ve gül motifleri hâkimdir.

Kompozisyon: Bir merkezi ve iki tali bordürle çevrelenen halının merkezinde yirmi iki tane gül motifiyle çevrilmiş geometrik motifler ve bu arada yaba ya da el motifinin de kullanıldığı bir halıdır.





Resim: 5- XIX. yy. Şirvan halısı -ABD(Efendiyev'den) Resim: 6- XVI. yy. Tebriz halısı -İngiltere(Efendiyev)

Örnek No: Resim:5

Boyutları: 100x140 cm.

Kaynağı-Ustası: Şirvan Yöresi Halkı

İlgili Koleksiyon: Cenap Roçersin'in kişisel koleksiyonu- Londra

Bulunduğu Ülke: Amerika Birleşik Devletleri

Kullanılan Teknik: Türk Düğümü

Malzeme: Atkı, Çözgü ve İlme yün

Renk: Turkuaz, yeşil ve kırmızı renkli

Motif: Geometrik, bitkisel ve stilize figürlerden oluşan motifler işlenmiştir.

Kompozisyon: Çeşitli geometrik ve bitkisel motiflerle oluşturulmuş olan altı adet bordürün çevrelediği halı, baklava dilimlerinin içinde ve çevresinde Hun Gülleri ve stilize figürlerle donatılmış olup, yarım haldedir.

Örnek No: Resim:6

Boyutları: 5.34x10.51 m

Kaynağı-Ustası: Tebriz Yöresi Halkı

İlgili Koleksiyon: Viktorya-Albert Müzesi- Londra

Bulunduğu Ülke: İngiltere

Kullanılan Teknik: Türk Düğümü

Malzeme: Yüne yündür.

Renk: Sarı ve kahverengi ağırlıklıdır.

Motif: Bitkisel motiflidir.

Kompozisyon: Merkezine yerleştirilen çokgen biçiminde ve mozaik görünümlü gonca göbek motifine her yönden bağlanmış yeşil, kırmızı ve sarı renkli on altı küçük kubbecik yer almaktadır. Merkezdeki büyük motif güneşi, kenardakiler ise ışınları temsil eder gibi bir estetik zevk sunmaktadır. Bu halı Tebriz'de Erdebil Mescidi için dokunduğu için ebatları gayet geniştir.





Resim: 7-XVI. yy. Tebriz halısı –Ingiltere (Efendiyev'den) Resim: 8-XVI. yy. Tebriz halısı -İngiltere (Efendiyev)

Örnek No: Resim:7

Boyutları: Parça halı olması nedeniyle boyutları belli değildir.

Kaynağı-Ustası: Tebriz Yöresi Halkı

İlgili Koleksiyon: Viktorya-Albert Müzesi- Londra

Bulunduğu Ülke: İngiltere

Kullanılan Teknik: Çift Düğüm

Malzeme: Yüne yündür.

Renk: Belli değildir.

Motif: Bitkisel ve bulut motifleri yer almaktadır.

Kompozisyon: Bordür detayları ve bitkisel motiflerle birlikte bulut ve umay motifleriyle bezenmiştir.

Örnek No: Resim:8

Boyutları: Detay çekim olduğu için boyutları belli değildir.

Kaynağı-Ustası: Tebriz Yöresi Halkı

İlgili Koleksiyon: Viktorya-Albert Müzesi- Londra

Bulunduğu Ülke: İngiltere

Kullanılan Teknik: Türk Düğümü

Malzeme: Yüne yündür.

Renk: Belli değildir.

Motif: Naturalist ve hayvansal figürlüdür.

Kompozisyon: Bitkisel motifleriyle tabiat güzelliğini sergilerken, aynı zamanda aslanların mücadele sahnesini de çok canlı bir şekilde sunmaktadır. Hem naturalist hem de figürlü bir halı türünü temsil etmesi bakımından önemli bir halı parçasıdır.





Resim: 9-XIX. yy. Karabağ halısı-İngiltere (Efendiyev'den) Resim:10-XX. yy. Bakü halısı- İngiltere (Efendiyev)

Örnek No: Resim:9

Boyutları: 105x 170 cm.

Kaynağı-Ustası: Karabağ Yöresi Halkı

İlgili Koleksiyon: Halı Galerisi- Londra

Bulunduğu Ülke: İngiltere

Kullanılan Teknik: Türk Düğümü

Malzeme: Yüne yündür.

Renk: Kırmızı ağırlıklı olmakla beraber sarı ve siyah katkılıdır.

Motif: Bitkisel motiflidir.

Kompozisyon: Bir ana bordur ve iki tali bordürün çevrelediği halı, tamamen gül ve çiçek motifleriyle bezenmiştir.

Örnek No: Resim:10

Boyutları: 110x180

Kaynağı-Ustası: Bakü Yöresi Halkı

İlgili Koleksiyon: Halı Galerisi-Londra

Bulunduğu Ülke: İngiltere

Kullanılan Teknik: Türk Düğümü

Malzeme: Yüne yündür.

Renk: Belli değildir.

Motif: Yaba ve umay motifleri vardır.

Kompozisyon: Dört eşit bordürün çevrelediği halı stilize figürlü, yaba ve umay motifleriyle bezenmiştir. Alt tarafında yapıldığı tarihin 1910 olduğunu gösteren yazı da dikkatimizi çekmektedir.




Resim: 11- XIX. yy. Bakü halısı–İngiltere (Efendiyev'den) Resim: 12-XIX. yy. Bakü halısı-İngiltere (Efendiyev)

Örnek No: Resim: 11
Boyutları: 120x180
Kaynağı-Ustası: Baku Yöresi Halkı
İlgili Koleksiyon: Antik Eserler Mağazası- Londra
Bulunduğu Ülke: İngiltere
Kullanılan Teknik: Çift Düğüm
Malzeme: Atkı, çözgü ve ilme yündür.
Renk: Kahverengi ve sarı
Motif: Köşebentlerinde hilaller ve merkezinde soyut motifler yer almaktadır.
Kompozisyon: Tek bordürün çevrelediği halı seccade türündedir.
Örnek No: Resim: 12
Boyutları: 80x180
Kaynağı-Ustası: Baku Yöresi Halkı
İlgili Koleksiyon: Antik Eserler Mağazası-Londra
Bulunduğu Ülke: İngiltere
Kullanılan Teknik: Çift Düğüm
Malzeme: Atkı, çözgü ve ilme yündür.
Renk: Kahverengi ve lacivert
Motif: Bitkisel ve geometrik motifler kullanılmıştır.
Kompozisyon: Bir merkezi ve iki tali bordürün çevrelediği yolluk türündeki halının merkezinde simetrik bitkisel motifler hâkim durumdadır.




Resim:13-XVI. yy.Tebriz halısı-Macaristan (Efendiyev)   Resim: 14-XIX. yy. Gazak halısı-Macaristan

Örnek No: Resim: 13

Boyutları: Parça halı olduğu için belli değildir.

Kaynağı-Ustası: Tebriz Yöresi Halkı

İlgili Koleksiyon: Dekoratif Sanatlar Müzesi- Budapeşte

Bulunduğu Ülke: Macaristan

Kullanılan Teknik: Türk Düğümü

Malzeme: Atkı, çözgü ve ilme yündür.

Renk: Sarı ve kahverengi

Motif: Hayvansal figürlü ve bitkisel motiflidir.

Kompozisyon: Bu halı tam bir halının 'A oranında olduğu için genel kompozisyonu görünmemektedir. Bu halıda minyatür sanatına özgü bir gelenek olan stilize insan figürleri ve saray hayatından kesitler sunulur. Ayrıca bitkisel motifler üzerinde hayvan mücadeleleri de canlandırılarak, realist bir anlayış da hakim kılınır.

Örnek No: Resim:14

Boyutları: 220x350

Kaynağı-Ustası: Gazak Yöresi Halkı

İlgili Koleksiyon: Dekoratif Sanatlar Müzesi-Budapeşte

Bulunduğu Ülke: Macaristan

Kullanılan Teknik: Türk Düğümü

Malzeme: Atkı, çözgü ve ilme yündür.

Renk: Belli değildir.

Motif: Bitkisel ve geometriktir.

Kompozisyon: Çift bordürün çevrelediği halı merkezindeki umay motifiyle hayli dikkat çekicidir.





Resim: 15-XIX. yy. Şirvan halısı –Macaristan (Efendiyev'den)   Resim:16- XVII yy. Karabağ Halı Macaristan

Örnek No: Resim: 15

Boyutları: Yarım olduğu için belli değildir.

Kaynağı-Ustası: Şirvan Yöresi Halkı

İlgili Koleksiyon: Dekoratif Sanatlar Müzesi-Budapeşte

Bulunduğu Ülke: Macaristan

Kullanılan Teknik: Türk Düğümü

Malzeme: Yüne yündür.

Renk: Kahverengi, yeşil ve kırmızı

Motif: "s" ve beşik motifleri işlenmiştir.

Kompozisyon: Bir ana ve iki tali bordürün çevrelediği yolluk tipindeki halının yarısı görülmektedir. Merkezinde simetrik olarak işlenmiş stilize figürler ve geometrik alanlar vardır.

Örnek No: Resim: 16

Boyutları: 200x300 cm.

Kaynağı-Ustası: Karabağ Yöresi Halkı

İlgili Koleksiyon: Dekoratif Sanatlar Müzesi-Budapeşte

Bulunduğu Ülke: Macaristan

Kullanılan Teknik: Türk Düğümü

Malzeme: Yüne yündür.

Renk: Belli değildir.

Motif: Stilize ve bitkisel motiflidir.

Kompozisyon: Tek bordürün çevrelediği halı, bitkisel motiflerin gayet girift kullanılmasıyla dikkat çekici bir özelliğe sahiptir.



Resim: 17- XVI. yy. Karabağ halısı –Fransa



Resim: 18- XVI. yy. Karabağ halısı -Fransa

Örnek No: Resim: 17

Boyutları: 55x86 cm.

Kaynağı-Ustası: Karabağ Yöresi Halkı

İlgili Koleksiyon: Dekoratif Sanatlar Müzesi-Paris

Bulunduğu Ülke: Fransa

Kullanılan Teknik: Türk Düğümü

Malzeme: Yüne yündür.

Renk: Sarı ve kırmızı renkler kullanılmıştır.

Motif: Bitkisel ve figürlüdür.

Kompozisyon: Bu halı parçasının zemini bitkisel motiflerle donatılmış ve üzerinde çeşitli hayvan figürleri işlenerek figürlü halı haline getirilmiştir. Simetrik oluşumlu ağaçlar da esere realist bir yaklaşım getirmiştir.

Örnek No: Resim: 18

Boyutları: Parça halı olması nedeniyle belli değildir.

Kaynağı-Ustası: Karabağ Yöresi Halkı

İlgili Koleksiyon: Dekoratif Sanatlar Müzesi-Paris

Bulunduğu Ülke: Fransa

Kullanılan Teknik: Türk Düğümü

Malzeme: Yüne yündür.

Renk: Sarı ve kırmızıdır.

Motif: Bitkisel ve geometrik motifler kullanılmıştır.

Kompozisyon: Bitkisel motifli geniş bir bordürün çevrelediği halı, sekizgen madalyonlu ve bunun içinde de yine sekizgen yıldız olan ve geçiş yerlerinde dağ keçilerinin yerleştirildiği kısmen figürlü bir örnektir.



Resim: 19- XVIII. yy. Bakü halısı –İsviçre



Resim: 20- XIX. yy. Guba halısı -İsviçre

Örnek No: Resim: 19
Boyutları: 250x350cm.
Kaynağı-Ustası: Bakü Yöresi Halkı
İlgili Koleksiyon: Kafkas Halı Mağazası-Basel.
Bulunduğu Ülke: İsviçre
Kullanılan Teknik: Türk Düğümü
Malzeme: Atkı, çözgü ve ilme yündür.
Renk: Kırmızı, yeşil ve beyazdır.
Motif: Bitkisel ve geometrik motiflidir.
Kompozisyon: Hilâlli geometrik ya da kurt ağzı denilebilecek motiflerle doldurulmuş olan bir geniş bordürün çevrelediği halının merkezinde geleneksel motiflerle birlikte kıvrım hatlı sac ayağı motifleri işlenmiştir.

Örnek No: Resim:20
Boyutları: 220x330cm.
Kaynağı-Ustası: Guba Yöresi Halkı
İlgili Koleksiyon: Kafkas Halı Mağazası-Basel.
Bulunduğu Ülke: İsviçre
Kullanılan Teknik: Türk Düğümü
Malzeme: Atkı, çözgü ve ilme yündür.
Renk: Sarı ve kahverengidir.
Motif: Bitkisel ve geometrik motiflidir.
Kompozisyon: Bitkisel motiflerle işlenmiş iki ana bordürün çevrelediği halının sekiz kollu yıldız biçiminde simetrik ana motifler yer almaktadır. İslam sanatının sınırlandırılamaz devamlılığı yani sonsuza doğru yönelişi bu halıda izlenmektedir.



Resim: 21- XIX. yy. Karabağ halısı –İsviçre



Resim: 22- XIX. yy. Guba halısı -İsviçre

Örnek No: Resim:21

Boyutları: Yarım halı olduğundan boyutları tam anlamıyla belirlenememiştir.

Kaynağı-Ustası: Karabağ Yöresi Halkı

İlgili Koleksiyon: Mayer Müller'in kişisel koleksiyonunda bulunmaktadır-Bern

Bulunduğu Ülke: İsviçre

Kullanılan Teknik: Türk Düğümü

Malzeme: Yüne yündür.

Renk: Kahverengi, mavi ve kırmızıdır.

Motif: Bitkisel ve geometriktir.

Kompozisyon: Biri büyük ve diğeri daha küçük olan iki bordürün çevrelediği halının merkezinde simetrik olarak geometrik ana motifler işlenmiştir. Bunların çevresinde ise bitkisel bezeme ve en altta yaba motifleri dikkatimizi çekmektedir.

Örnek No: Resim:22

Boyutları: 110x190 cm.

Kaynağı-Ustası: Guba Yöresi Halkı

İlgili Koleksiyon: Mayer Müller'in kişisel koleksiyonunda bulunmaktadır-Bern

Bulunduğu Ülke: İsviçre

Kullanılan Teknik: Türk Düğümü

Malzeme: Yüne yündür.

Renk: Kırmızı ve kahverengidir.

Motif: Geometriktir.

Kompozisyon: İki eşit bordürün çevrelediği halının merkezi geometrik ana motiflerle donatılmış ve çengelli yıldızlarla, çengelli geçmelerden oluşmuştur.



Resim: 23- XVIII. yy. Gazak halısı –Almanya



Resim: 24- XIX. yy. Karabağ halısı -Almanya

Örnek No: Resim:23
Boyutları: 168x235 cm
Kaynağı-Ustası: Gazak Yöresi Halkı
İlgili Koleksiyon: Antik Eserler Mağazası-Münih
Bulunduğu Ülke: Almanya
Kullanılan Teknik: Türk Düğümü
Malzeme: Atkı, çözgü ve ilme yündür.
Renk: Kırmızıları ve beyaz
Motif: Gül motifli ve boy damgalıdır.
Kompozisyon: Bir ana ve iki tali bordürün çevrelediği halının merkezinde yedi adet ana ve bunlara bağlı on beş adet gül motifi bulunmaktadır. Ayrıca ana motiflerin ortasındakinden dört adet ve diğerlerinden üçer adet kıvrımlı bir şekilde uzanmış olan uzantılar ise bayındur boyu damgasıdır.

Örnek No: Resim:24
Boyutları: 110x220 cm.
Kaynağı-Ustası: Karabağ Yöresi Halkı
İlgili Koleksiyon: Tekstil Müzesi-Münih
Bulunduğu Ülke: Almanya
Kullanılan Teknik: Türk Düğümü Malzeme: Atkı, çözgü ve ilme yündür.
Renk: Kırmızı, beyaz ve kahverengidir.
Motif: Bitkisel
Kompozisyon: Üç eşit ve aynı göbek motifinin hâkim olduğu halı, ince uzun ebatlı olmasıyla dikkat çekmektedir.



Resim: 25- XIX. yy. Şirvan halısı –Almanya



Resim:26- XVIII. yy. Gazak halısı -Almanya

Örnek No: Resim:25

Boyutları: 220x330cm.

Kaynağı-Ustası: Şirvan Yöresi Halkı İlgili Koleksiyon: Tekstil Müzesi-Münih

Bulunduğu Ülke: Almanya

Kullanılan Teknik: Türk Düğümü

Malzeme: Atkı, çözgü ve ilme yündür.

Renk: Kırmızıları ve kahverenglidir.

Motif: Bitkisel ve geometiktir.

Kompozisyon: Bir ana ve iki tali bordürün çevrelediği halının merkezinde geometrik göbek motifi yer almaktadır.

Örnek No: Resim:26

Boyutları: 210x320cm.

Kaynağı-Ustası: Gazak Yöresi Halkı

İlgili Koleksiyon: Tekstil Müzesi-Münih

Bulunduğu Ülke: Almanya

Kullanılan Teknik: Türk Düğümü

Malzeme: Atkı, çözgü ve ilme yündür.

Renk: Sarı, kırmızı, yeşil ve kahverengidir.

Motif: Geometrik

Kompozisyon: Üç bordürün çevrelediği halının merkezini geometrik çizgili stilize bir göbek motifi doldurur.



Resim: 27- XIII. yy. Selçuklu halısı –Türkiye



Resim: 28- XVI. yy. seccade –Türkiye

Örnek No: Resim.27

Boyutları: 245x170 cm.

Kaynağı-Ustası: Konya Yöresi/Şirvan Yöresi

İlgili Koleksiyon: Etnografya Müzesi-Konya

Bulunduğu Ülke: Türkiye

Kullanılan Teknik: Türk Düğümü

Malzeme: Yüne yündür.

Renk: Lacivert

Motif: Yıldız ve geometrik motifli

Kompozisyon: Geometrik ve çapraz kareler üzerine yıldızların işlenmesiyle elde edilmiş lacivert zeminli bir halıdır.

Örnek No: Resim:28

Boyutları: 110x185 cm.

Kaynağı-Ustası: Gence Yöresi halkı

İlgili Koleksiyon: Topkapı Sarayı Müzesi- İstanbul

Bulunduğu Ülke: Türkiye

Kullanılan Teknik: Türk Düğümü

Malzeme: Yüne yündür.

Renk: Kırmızı ve lacivert

Motif: Bitkisel ve hüsn-i hat örnekli

Kompozisyon: Seccade olması nedeniyle ayet-i kerimelerle ve bitkisel motiflerle bezenmiş bir halıdır.





Resim: 29- XVII. yy. Karabağ halısı –Türkiye (Efendiyev)

Resim:30- XIX. yy. Guba halısı -İran

Örnek No: Resim:29

Boyutları: Yarım halı olduğu için boyutları belli değildir.

Kaynağı-Ustası: Karabağ Yöresi Halkı

İlgili Koleksiyon: Vakıflar Halı Müzesi-İstanbul

Bulunduğu Ülke: Türkiye

Kullanılan Teknik: Türk Düğümü

Malzeme: Yüne yündür.

Renk: Sarı ve kahverengi

Motif: Bitkisel motiflidir.

Kompozisyon: Tek bordürün çevrelediği halı bitkisel motiflerin çok yoğun ve girift işlenmesiyle elde edilmiş yarım bir parçadır.

Örnek No: Resim:30

Boyutları: 225x335 cm.

Kaynağı-Ustası: Guba Yöresi halkı

İlgili Koleksiyon: Gülistan Müzesi -Tahran

Bulunduğu Ülke: İran

Kullanılan Teknik: Türk Düğümü

Malzeme: Atkı, çözgü ve ilme yündür.

Renk: Kahverengi

Motif: Bitkisel ve koç başı motifleri

Kompozisyon: Bordürlerin çevrelediği halının merkezinde bitkisel motifler yoğun bir şekilde işlenmekle beraber, koç başı motifleri de sıralanmıştır.





Resim: 31- XVI. yy. Tebriz halısı -İran (Efendiyev'den) Resim: 32- XVI. yy. Tebriz halısı -İran

ÖrnekNo: Resim:31
Boyutları: 200x300cm.
Kaynağı-Ustası: Tebriz Yöresi halkı
İlgili Koleksiyon: Gülistan Müzesi-Tahran
Bulunduğu Ülke: İran
Kullanılan Teknik: Türk Düğümü
Malzeme: Atkı, çözgü ve ilme yündür.
Renk: Kırmızı ve gridir.
Motif: Hayvansal ve bitkisel motiflidir.
Kompozisyon: Bitkisel motiflerin çevrelediği hayvan figürleri işlenmiştir.
Örnek No: Resim:32
Boyutları: 110x185 cm.
Kaynağı-Ustası: Tebriz Yöresi halkı
İlgili Koleksiyon: Arkeoloji Müzesi- Tahran
Bulunduğu Ülke: İran
Kullanılan Teknik: Türk Düğümü
Malzeme: Atkı, çözgü ve ilme yündür.
Renk: Sarı ve kırmızı yoğunlukludur.
Motif: Bitkisel ve hüsn-i hat örneklidir.
Kompozisyon: Seccade türü bir halı olduğu için bitkisel motifler ve ayet-i kerimelerin güzel yazılmış haliyle bordürü çevrelemesi ile oluşturulmuştur.

CARPETS OF AZERBAIJAN IN MUSEUMS OF WORLD Abstract

Mustafa Yıldırım

In the XIII-XIV centuries Azerbaijan jewelry and carpets-attracted European, especially Venicean merchants. Having visited Azerbaijan dealers, travellers, ambassadors from different countries, exported picturesque carpets and carpetware as commodities and presents. And it is not casually, that we can find Azerbaijan carpets on the canvases of the famous European artists. We can observe them on the picture "Madonne of the Canon Van der Pale" with the Azerbaijan carpet "Kuba" on its background.

In 1928 by the decision of the "Azer khalcha" association (Azerbaijan Carpet Making Union) was established which supervised the work of the weaving enterprises in different districts of the republic for more than 50 years. Observing classical tradition carpet-makers manually wove delicate, picturesque carpets, which were repeatedly displayed in many international exhibitions and fairs in Baghdad, Leibzig, Montreal, Plovdiv, Cairo, Damascus, Izmir, Tripoli, Teheran.

The states and cities having the specimens of the Azerbaijanian applied arts at their disposal are given in the order, as follows: The specimens of applied arts of Azerbaijan in the museums of Moskow, Leningrad, Budapest, U.S.A, France, Britain, Switzerland, Germany, Iran and Turkey.

سجاد أذربايجان في متاحف العالم

يصدف سجاد أذربايجان في شتى العالم و المتاحف و المجمع الخاص هؤلاء السجاد قد اتيت من قوبا و شروان و كنجه و قزاك و تبريز عمومًا. تلك السجاد قيمة عتيقة جدًا. علي سبيل المثال في المتحف ميتروبوليتان بنويورك في الولايات المتحدة الاميركيّة يوجد سجاد قراباغ من العصر السابع عشر والتاسع عشر و سجاد اردبيل من العصر السادس عشر. بحث في هذا المقال عن سجاد أذربايجان التي ذهبت ال الاماكن شتى في العالم.

İLK DÖNEM İSLÂM SİYÂSÎ TARİHİNİN ŞEKİLLENMESİNDE HORASAN BÖLGESİNİN YERİ VE ÖNEMİ

M. Bahaüddin VAROL

Yrd. Doç. .Dr., S.Ü.İlahiyat Fakültesi
İslam Tarihi Öğretim Üyesi

GİRİŞ

Hz. Peygamber'in İslâm'ı tebliğ çerçevesinde ortaya koyduğu faaliyet Râşid Halifeler döneminde fetih hareketiyle ivme kazanmış, etki ve sınırı genişleyerek devam etmiştir. Bu fetih hareketlerinin temel hareket noktasının, İslâm'ın diğer insanlara ve toplumlara ulaştırılması olduğu bilinen bir gerçektir. Ancak bu fetih hareketlerinin kısa vadeli etki açısından Müslüman Arap toplumuna ekonomik ve sosyal açıdan önemli katkılar sağladığı da bu gerçeğin diğer bir parçasıdır. Fetih hareketlerinin o gün için ortaya çıkardığı bu etki ve ekonomik gelişmeden daha önemli olan tarafı hiç şüphesiz İslâm coğrafyasının genişlemesinin uzun vadede İslâm siyâsî tarihine, dolayısıyla İslâm kültürel tarihine yaptığı etki ve ortaya çıkardığı değişimdir. Zira bu sadece coğrâfî genişleme değil aynı zamanda yeni etnik kimliklerin yani yeni fikir, inanç ve kültürlerin İslâm toplumu bünyesine katılımı anlamına gelmekteydi. Bu katılımlar, Müslümanlarda siyâsî ve fikrî açıdan farklı yeni boyutların ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Batıda, Mısır ve Kuzey Afrika fetihleriyle karşı karşıya kalınan Berberîler gerçeği ile devam eden süreçte Endülüs'te yeni bir kültür ve medeniyetin ortaya çıkması, doğuda ise Horasan bölgesindeki fetihlerle karşı karşıya kalınan İranlılar ve Türkler gerçeği, İslâm siyâsî ve kültürel tarihinin etkileşim ve değişimini sağlayan temel unsurlar olmuşlardır. Bu yönüyle bakıldığı zaman fetih hareketleri, ortaya çıkardığı coğrâfî genişlemelerden daha ziyade siyâsî, fikrî, dînî ve sosyal şekillenmeler yönüyle daha büyük ve uzun vadeli etkisiyle dikkat çekmektedir.

Fetih hareketlerinin etki ve önemi dikkate alındığında bu coğrâfî genişlemenin bütün bu boyutlar yönüyle İslâm Tarihi'ndeki görüntüsünün ayrı ayrı incelenmesinin gereği açık bir şekilde görülecektir. Bu bakış açısıyla biz bu araştırmamızda İslâm coğrafyasının doğu kısmını oluşturan ve genel çerçevesiyle Horasan Bölgesi olarak meşhur olan bölgenin fethiyle başlayan süreçte bölge insanının etnik, kültürel ve kişisel özellikleri yönüyle İslâm siyâsî ve sosyal tarihinin şekillenmesindeki katkı ve önemi üzerinde duracağız. Zira, Horasan bölgesindeki bu görüntünün coğrâfî farklılıktan öte bazı unsurlar taşıdığı muhakkaktır. Bu bölgenin İslâm siyâsî tarihine etki sürecini üç safhada incelemek mümkündür:

1- Ekonomik katkı süreci

2- Siyâsî otorite karşıtı isyanlara merkezlik yapma ve destek verme süreci

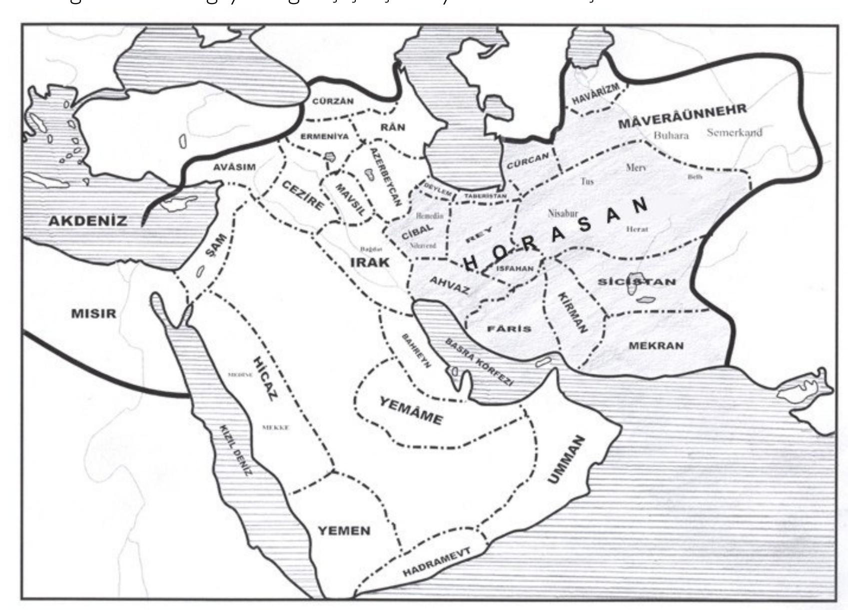
3- Siyâsî otoritede söz sahibi olup idareyi ele geçirme süreci.

Bu süreçleri ortaya çıkaran unsurlarla ilgili olarak somut örneklere geçmeden önce bölgenin coğrâfî konum ve fethiyle ilgili kısa bir bilgi vermek yerinde olacaktır.

A- GENEL OLARAK HORASAN BÖLGESİ

1-Coğrâfî Konum

Horasan, coğrâfî konum olarak bugünkü İran'ın kuzey doğusunda kalan bir bölgedir. Nisâbur, Herat, Belh, Merv, Serahs ve Tûs şehirlerinden oluşan bu bölge[1] bugün itibariyle, Merv, Nesa ve Serahs yöresi Türkmenistan, Belh ve Herat yöresi Afganistan, diğer bölümü ise İran sınırları içerisindedir.[2] Coğrafyacıların çizdiği bu sınırlara rağmen Horasan, genellikle İslâm coğrafyasının doğusunun tamamını ifade eden bir kavram özelliğine de sahiptir. Yakût el-Hamevî, asıl Horasan olarak yukarıda ifade ettiğimiz şehirlerden meydana gelen bir bölge olduğunu ifade etmeden önce, Bağdat'ın doğusundan başlamak suretiyle Hind, Toharistân, Sicistân ve Kirman'a kadar uzanan geniş bir bölgenin Horasan bölgesini oluşturduğunu belirtmektedir.[3] Nitekim Horasan ilk dönem İslâm Tarihi rivayetlerine bu geniş anlamıyla yansımış, günümüz araştırmacıları da ilk dönemlerle ilgili olarak bölgeyi bu geniş çerçevesiyle kabul etmişlerdir.



Hicrî I. Asır sonunda İslâm Coğrafyası ile dar ve geniş anlamıyla Horasan Bölgesi.

[1] Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, Thk: Ferîd Abdülazîz el-Cündî, Beyrut, 1990, II/401.

[2] Osman Çetin, "Horasan", *D.İ.A.*, İstanbul, 1988, XVIII/234.

[3] Yâkût el-Hamevî, a.g.e, II/401.

Horasan bölgesinin ilk dönem İslâm Tarihi kaynaklarında İslâm coğrafyasının tüm doğu bölgesine atfen kullanılmasının nedeni, fethinden sonra Ceyhun nehrine kadar bütün bu bölgenin idaresinin Basra valiliğine bırakılmış olmasıdır.[4] Halifeler genellikle Basra valisini atamışlar, Basra valisi de Horasan, Sicistân, Kirman ve diğer bölgeler için valiler görevlendirmişlerdir.[5] Başlangıçtan itibaren durum böyle olmuş ve uzun yıllar bu uygulama devam etmiştir. Hz. Ömer'in Basra valiliğine atadığı Ebû Mûsa el-Eş'arî tarafından görevlendirilen komutanlar eliyle bölge fethedilmiş, devam eden süreçte de kontrol hep Basra valisinin elinde olmuştur. İlk olarak Muâviye, Horasan'ı Basra'dan ayrı bir bölge olarak düşünüp bizzat oraya Ubeydullah b. Ziyâd'ı atamasına rağmen, bu durum kısa bir süre sonra tekrar eski haline yani Basra valilerinin kontrolüne bırakılmıştır.[6] 41/661. yılda Muâviye tarafından Basra valiliğine getirilen Abdullah b. Âmir, aynı zamanda Horasan ve Sicistân'dan da sorumlu olmuştur.[7] Bölgeye atanan valiler ya bizzat kendileri bölgeyi kontrol altında tutmaya çalışmışlar, ya da görevlendirdikleri idareciler eliyle bu işi yerine getirmişlerdir. Abdullah b. Âmir, bu göreve atanmasından sonra önce Kays b. Heysem'i Horasan'a,[8] daha sonra da Abdurrahmân b. Semûre'yi Sicistân'a görevlendirmiştir.[9] Bu idârî yapı nedeniyle Basra valiliğinde yapılan değişiklikler Horasan valilerinin de değişmesine neden olmuştur. 45/665 yılında Basra valiliğine atanan Ziyâd b. Ebih Horasan'ı dört bölgeye ayırmış; Merv'e Umeyr b. Ahmer'i, Nisâbur'a Huleyd b. Abdullah el-Hanefî'yi, Merv er-Rûz, Feryâb ve Tâlekân'a Kays b. Heysem'i, Herat, Bağdîs ve Bûşenc'e ise Nâfi' b. Hâlid'i tayin etmişti.[10] Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Muâviye tarafından doğrudan Horasan'a tayin edilen Ubeydullah, babası Ziyâd'ın ölümünden sonra Basra valiliğine getirilmiş, bu nedenle o da Horasan'a Eslem b. Zür'a el-Külâbî'yi görevlendirmişti.[11]

Bölgenin bu idârî yapısı Emevîlerin daha sonraki dönemlerinde de devam etmiştir. 102/720 yılında Yezîd b. Abdülmelik halife olunca kardeşi Mesleme'yi Kûfe, Basra ve Horasan'a vali tayin etmiş, Mesleme de Horasan'a Saîd b. Abdülazîz'i görevlendirmişti.[12] Biz bu uygulamanın Abbâsîler döneminde de devam ettiğini görüyoruz. 205/820 yılında halife Me'mûn'un Tâhir b. Hüseyin'i Horasan

[4] Abdülmün'im Mâcid, *el-Asru'l-Abbâsiyyi'l-Evvel*, Mısır, 1994, s. 29, 30.

[5] J. Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. Fikret Işıltan, Ankara, 1963, s. 196.

[6] Taberî, *Târîh*, Beyrut, Thz.,V/295, 296.

[7] Taberî, *Târîh*, V/ 170, İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrut, 1965, III/416.

[8] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III /417.

[9] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III /436.

[10] Belâzürî, *Futûhu'l-Büldân*, çev: Mustafa Fayda, Ankara, 1987, s. 595; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III/451.

[11] Taberî, Târîh, V/299, 300; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III/501.

[12] Taberî, *Târîh*, VI/604,605.

bölgesine yani Bağdat'tan itibaren en son sınıra kadar olan bölgenin idaresine getirdiği nakledilmiştir.[13]

İşte bütün bu geniş toprakların idârî yapıdan Basra valiliğine bağlı olması, tüm doğu beldelerinin Horasan ismiyle ifade edilmesine neden olmuştur. İslâm Tarihi'nin ilk dönemlerinde tüm bu bölge Horasan ismiyle anılmış ve bu şekilde maruf olmuştur.

2-Fetih Süreci

Horasan bölgesine yönelik fetih hareketlerinin erken bir dönem olarak kabul edebileceğimiz Hz. Ömer döneminde başladığını görüyoruz.[14] Belâzürî'nin bildirdiğine göre 17/638. yılda Basra valiliğine atanan Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Abdullah b. Büdeyl el-Huzâî'yi bölgeye sevk etmiş, Abdullah önce Kirman'a sonra da Horasan'ın kapısı durumundaki Tabeseyn'e gelerek burayı fethetmiş ve önemli miktarlarda ganimet elde etmiştir.[15]

Bu bölgeye yönelik fetih hareketlerinde dikkatimizi çeken bir husus, fethedilen bölge insanının bir süre sonra yapılan anlaşmayı ihlâl ederek isyan etmesidir. Dolayısıyla bu durum aynı şehrin veya aynı bölgenin ikinci ya da üçüncü defa fethedilmesini ortaya çıkarmıştır ki, bu da bölgenin ilk olarak ne zaman ve hangi komutan tarafından fethedildiği bilgisinin karışmasına neden olmuştur. Bu durum bölgeye yönelik fetih hareketlerinin başladığı ilk yıllardan daha sonraki dönemlere kadar devam etmiştir. Nitekim İbnü'l-Esîr, daha önce fethedilen Hemedân halkının isyan etmesi üzerine Hz. Ömer tarafından görevlendirilen Nuaym b. Mukarrin tarafından 22/643. yılda tekrar fethedildiğini ve halkıyla cizye karşılığında anlaşma yapıldığını ifade etmektedir.[16]

Farklı fetih tarihlerinin varlığına rağmen biz bölgenin büyük çoğunluğunun 21/642 ve 22/643. yılda fethedildiğini görüyoruz. Önce Abdullah b. Büdeyl, Nuaym b. Mukarrin ve Bükeyr b. Abdullah gibi komutanlar eliyle yürütülen fetih hareketleri[17] daha sonra Ahnef b. Kays komutasında daha düzenli ve sürekli bir hal almıştır. Bu süreçte Isfahân, Hemedân, Kazvin, Zencân, Rey, Azerbaycan,

[13] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI/360.

[14] Bu bölgenin fethiyle ilgili kaynaklarda 18/639 ve 22/643 yılları verilmektedir. (Bkz: İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut, 1987, VII/120; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II/553, 554 ve III/17-20). Kanaatimizce, bölgenin geniş olması nedeniyle buraya yönelik fetihlerin bu birkaç yıl boyunca sürmesine, bu durum da farklı tarihlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Diğer bir sebep olarak da, bölgedeki yerleşim birimlerinin sık sık gündeme gelen isyanlar nedeniyle ikinci hatta üçüncü defa fethinin gerçekleşmesini ortaya çıkardığından hareketle bu durumun ilk ve daha sonraki fetihlerin tarihlerinin karışmasına neden olduğunu ifade edebiliriz. İbnü'l-Esîr Hz. Ömer'in Fâris illerinin baştan sona geçilip fethedilmesi isteğinin bir rivayete göre 18/639 diğer bir rivayete göre ise 21/642 yılda olduğunu ifade etmektedir. (*el-Kâmil*, III/18).

[15] Belâzürî, *Futûhu'l-Büldân*, s. 584, 585.

[16] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III/22,23.

[17] Taberî, *Târîh*, IV/114 vd, ve IV/146 vd.

Mukân ile diğer tüm Fars ve Horasan illeri fethedilmiş, Horasan ile Mâverâünnehr'i ayıran Ceyhun nehrine ulaşılmıştır. Hz. Ömer'in direktifiyle bölgede fetih hareketlerini sürdüren Ahnef b. Kays bölgenin Yezdecird ile savaşarak onu hezimete uğratmış, o da Merv'e kadar çekilmişti. Ceyhun nehrinin ötesindeki Türkler ve Soğdlularla irtibat kurarak yardım isteyen Yezdecird, bu esnada Müslümanlarla tekrar çarpışmış bu sefer de yenilgiden kurtulamamıştır. Yezdecird'i takip etmek isteyen Ahnef durumu Hz. Ömer'e bildirmiş ancak Hz. Ömer ona nehri geçmemesini tavsiye etmiştir.[18]

Bölgeye yönelik bu hızlı fetih hareketi birtakım problemleri de beraberinde getirmiştir. Sadece güce dayalı bir fetih olgusu Hz. Ömer'in şehid edilip yerine Hz. Osman'ın halife seçilmesi sürecindeki kısa süreli de olsa otorite boşluğu, güçteki zafiyete bu da fethedilen bölgelerin kontrolden çıkmasına neden olmuştu.[19] İşte bölgeyi tekrar otorite altına alma hareketinde Abdullah b. Âmir en önemli sîma olarak görünmektedir. Önceki dönemde Ahnef b. Kays'ın yürüttüğü fetih hareketleri bu dönemde Abdullah b. Âmir eliyle yürütülmüştür. 29/649 yılında zaman zaman bizzat kendisi zaman zaman da görevlendirdiği komutanlar vasıtasıyla bölgenin fethine yönelik önemli katkılar sağlamıştır.[20] Fetih hareketleri 29/649 yılında Ahnef b. Kays'ın Kuhistân'ı,[21] 30/650 yılında Saîd b. el-Âs'ın Taberistân ve Cürcân'ı,[22] 31/651 yılında Rabî' b. Ziyâd el-Hârisî'nin Sicistân'ı[23] ve yine 31/652 yılında Abdurrahmân b. Semure'nin Zerenc'i[24] fethetmeleriyle devam etmiştir.

Horasan fetihlerinde dikkati çeken diğer bir nokta ise bazı bölgelerin anlaşma ile bazı bölgelerin ise savaş ile fethedilmesidir. Konunun bu yönüne işaret eden Belâzürî her iki şekilde de Müslümanların eline büyük miktarlarda cizye geliri, ganimet ve esir geçtiğine dair bilgilere yer vermektedir.[25] Ancak yine salt güce dayalı olarak yürütülen bu hareket, Hz. Osman'ın şehid edilip Hz. Ali'nin halife olduğu karışıklık ve kargaşa ortamında inkıtaa uğramış ve bölgede istikrarsızlık ve isyan hareketleri baş göstermiştir.[26]

Muâviye 41/661 yılında hilâfeti Hz. Hasan'dan devraldıktan sonra daha önce görevden ayrılmış olan İbn Âmir'i tekrar Basra valiliğine getirmiş, Horasan ve Sicistân'ı da onun idaresine bağlamıştır. Bölgedeki isyan hareketlerinin önüne geçmek üzere Kays b. Heysem'i görevlendiren İbn Âmir bölgenin kontrolünü

[18] Taberî, *Târîh,* IV/168.
[19] Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukûtu,* s. 197.
[20] Mustafa Fayda, "Abdullah b. Âmir", *D.İ.A.*, I/84; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III/99-102.
[21] Belâzürî, *Futûhu'l-Büldân*, s. 585.
[22] Taberî, *Târîh*, IV/269.
[23] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III/128.
[24] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III/129.
[25] Belâzürî, *Futûhu'l-Büldân,* s. 586-592.
[26] Belâzürî, *Futûhu'l-Büldân*, s. 593,594.

tekrar ele almayı başarmıştır.[27] Ancak devam eden süreçte artık Horasan bölgesi sık sık isyan hareketleri ve buna bağlı olarak sık sık vali değişiklikleriyle anılır olmuştur. Bu durumun uzun yıllar devam ettiğini söylememiz yanlış olmayacaktır. Zira Abbâsî ihtilâlinin başlaması ve başarıya ulaşması, buradaki rahatsızlık durumunun kontrol edilemez noktaya ulaştığının, yine geçen süre içerisinde isyan hareketlerinin daha bilinçli ve düzenli hale geldiğinin en açık göstergesi durumundadır. Horasan bölgesinin fetih süreciyle ilgili sözlerimizi tamamlamadan önce yukarıdaki komutan ve valilere ilâveten, Saîd b. Osman b. Affân, Mühelleb b. Ebî Sufra, Yezîd b. Mühelleb, Mufaddal b. Mühelleb ve Kuteybe b. Müslim gibi önemli komutanların isimlerini zikretmemiz gerekecektir.[28] Çünkü devam eden süreçte yeni fetihler ve fethedilen bölgenin tekrar kontrol altına alınmasında bu komutanların çok büyük katkı ve fedakârlıkları olmuştur.

3-Etnik Yapı ve Bölgeye Yönelik İskân Hareketleri

Arap yarımadasındaki hâkim Arap unsuruna karşılık Horasan bölgesi farklı etnik unsur ve kimliklere ev sahipliği yapan bir bölgedir. Bu yapısıyla Horasan İslâm'ın evrensel ilkeleriyle kimlik değiştiren Arapların o güne kadar tek hâkim unsur ve tek sesli yapısına İslâm kültürü içerisinde farklı ses ve yankıların eklendiği bir coğrafya olmuştur. İslâm'ın cahiliye Arap toplumunda ortaya çıkardığı değişim, farklı din ve düşüncelere sahip etnik unsurlar üzerinde daha farklı olmuştur. Bu nedenle bölgenin etnik yapısı üzerinde kısaca durmamız gerekecektir.

Horasan bölgesi genel anlamda Fars unsurunun yoğun olarak bulunduğu ancak özellikle bölgenin doğusuna doğru olan kısımlarda ise Türk unsurunun ağırlığını hissettirdiği bir coğrafya görünümündedir. Ancak bu genel durumun ötesinde göç ve istilâ yolları üzerindeki bir kavşak noktası olması nedeniyle farklı ırklardan oluşan bir nüfusa sahip olmuştur.[29] Bu durum etnik açıdan heterojen bir yapıyı ortaya çıkardığı gibi buna paralel olarak da farklı dil ve inançların buluşma noktası olmuştur. Horasan bölgesinin bu görüntüsüne dikkat çeken Wellhausen: "Horasan bölgesi hiçbir zaman sükûnete kavuşmamıştı ve hiçbir sabit hududu yoktu. Araplar burada Türkler ve İranlılarla sürekli bir savaş halinde idiler" demektedir.[30] Bölgenin doğusunda Türklerin bulunduğunu ve etkin bir yapıya sahip olduklarını nakledilen bazı rivayetlerle desteklemek mümkündür. Belâzürî, bölgeye yönelik bir çok fethin gerçekleşmesinden sonra Müslümanların Türklerle mücadelelere başladığını bildirmekte,[31] yine burada Fars unsurunun hâkim olduğu

[27] Taberî, *Târîh*, V/170 vd.

[28] Bu konuda geniş bilgi için bkz: Mahmûd Şit Hattâb, *Kâdetü Fethi Bilâdi Fâris*, Beyrut, 1974, s. 82 vd.

[29] Osman Çetin, "Horasan", *D.İ.A*, XVIII/235; İbnü'l-Esîr, Hz. Ömer zamanında bölgede Kürtlerle yapılan mücadeleden haber vermektedir, *el-Kâmil*, III/48. Ayrıca bkz: Taberî, *Târîh*, IV/186-190; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye,* VII/133.

[30] Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukûtu*, s. 196.

[31] Belâzürî, *Futûhu'l-Büldân*, s. 623-625.

bölgelerde zaman zaman Türklerin de onlara verdiği destek ile Müslümanlara karşı savaştığını nakletmektedir.[32] Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Ahnef b. Kays'ın bölgedeki fetihlerinden bahseden rivayetler, Sâsânî hükümdarı Yezdecird'in Müslüman ordular karşısında tutunamayıp Merv'e çekildiğini ve daha çok Ceyhun nehrinin diğer tarafında bulunan Türkler ve Soğdlulardan yardım istediğini onların da bu yardıma cevap verdiklerini haber vermektedir.[33] Bütün bu rivayetler bize bölgenin doğusunda Mâverâünnehr ve Toharistân'da hâkim unsurun Türkler olduğunu ve Müslümanların bu unsurla mücadele ettiklerini haber vermektedir.[34]

Horasan bölgesine Arapların girişi hiç şüphesiz fetihle görevlendirilen orduların bölgeye gitmesiyle başlamıştır. Kalıcı yerleşim birimlerinin oluşturulması ise Muâviye döneminde olmuştur. Muâviye halifeliğe geldikten sonra İslâm ordularının yerleşim sorununun çözülmesi için kamplar kurulmasını emretmiştir.[35] Nitekim bölgeye yönelik ilk göç hareketinin de bu dönemde gerçekleştiğine şahit oluyoruz. Basra ve Kûfe valisi olan Ziyâd b. Ebih 51/671 yılında Rabî b. Ziyâd el-Hârisî'yi Horasan'a vali tayin etmiş, bu yeni vali ile birlikte Kûfe ve Basra halkından 50 bin kişiyi bölgeye göndererek oraya yerleşmelerini sağlamıştı. Nakledilen rivayette bunlar arasında ashâbdan Büreyde b. el-Husayb ve Ebû Berze'nin de bulunduğu belirtilmektedir.[36] Belâzürî de Ziyâd b. Ebih'in bölgede görevlendirdiği valilerden biri olan Umeyr b. Ahmer'i Merv'e Arapları ilk iskân eden kişi olduğuna işaret etmektedir.[37] Kuteybe b. Müslim'in de Mâverâünnehr, Fergana ve Şaş bölgelerine Arapları iskân ettiğine dair rivayetleri göz önüne alacak olursak[38] resmî iskân faaliyetlerinin daha sonraki dönemlerde de devam ettiğini söylememiz yanlış olmayacaktır.

Horasan bölgesine yönelik göç hareketlerinin kaynağı Irak bölgesi olmuştur. Bazı kabile ve kollarının bu göç hareketlerinde baş rolü oynadığını ve devam eden süreçte de o bölgede söz sahibi olduklarını görüyoruz.[39] Bunlardan Temîmoğulları, Bekroğulları, Ezdliler, Yemenliler, Mudarîler ve Bâhilîler dikkatleri çeken gruplardır. Zaman içerisinde bu kabile ve gruplar bölgede kendi aralarında anlaşmazlığa düşmüşler hatta ciddi anlamda mücadele ve karışıklığa sebep olmuşlardır.[40] 96/714-715 yılları civarında Horasan'da hangi Arap kabilelerinin bulunduğunu, dönemin halifesi Süleymân b. Abdülmelik ile Horasan bölgesi valisi Kuteybe b. Müslim arasındaki ihtilâfı nakleden rivayetlerin satır aralarından elde

[32] Belâzürî, *Futûhu'l-Büldân,* s. 590.
[33] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* III/33.
[34] Wellhausen da bununla ilgili olarak aynı cümlelere yer vermektedir. *Arap Devleti ve Sukûtu*, s. 206.
[35] Osman Çetin, "Horasan", *D.İ.A.,* XVIII/235.
[36] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III/489.
[37] Belâzürî, *Futûhu'l-Büldân*, 595.
[38] Belâzürî, *Futûhu'l-Büldân*, 629.
[39] Fârûk Ömer, *Buhûs fi't-Târîhi'l-Abbâsî*, Beyrut, 1977, s. 41,42.
[40] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/127, 302, 303.

etmekteyiz. Süleymân b. Abdülmelik'e karşı tavır alan Kuteybe b. Müslim kendisine destek vermeyen bölge halkını şiddetli bir şekilde eleştirmiştir. Bu eleştiri içerisinde biz "Horasan Ehli" diye genel bir ifadenin yanında Bekr b. Vâil kabilesi, Zemîmoğulları, Temîmoğulları, Abdülkaysoğulları ve Ezdlileri görüyoruz.[41] Yine nakledilen diğer bir rivayette Horasan'da, Basra ve Âliye halkından 9 bin, Bekroğullarından 7 bin, Abdülkays'dan 4 bin, Ezdlilerden 10 bin, Kûfe'den 7 bin ve Mevâlî'den de 7 bin kişinin bulunduğu nakledilmektedir.[42]

Wellhausen, nakledilen bilgiler ve verilen rakamlar ışığında bölgedeki Arap varlığını değerlendirirken, bunların az sayıdaki bazı noktalarda kapalı kaldıklarını ve askerî koloni olarak seçmiş oldukları şehirlerle iktifa ettiklerini belirtmektedir. Arap nüfusunun miktarı ile ilgili olarak ise 50 bin kadar savaşçı erkeğin bulunduğunu, ordunun çoğunluğunu Arap unsurunun teşkil ettiğinden hareketle bölgedeki Arap nüfusunun 200 binin üzerinde olamayacağını ifade etmiştir.[43] Bölgedeki Arap iskânı ve nüfusunu araştırmasına konu edinen Halil Esâmine ise bu sayının tahmin edilenden çok daha fazla olduğunu belirtmektedir. Bu düşüncelerini serdettiği cümlesinde: "Devlet yetkilileri tarafından başlatılmış tehcîre ilâve olarak bölgeye şahsen veya kabileler halinde gönüllü göç hareketi de canlı bir şekilde devam etmiştir. Bu muhacirler arasında zenginlik peşinde koşan ve bir hudut şehri olarak gördükleri Horasan'ı arzu ve isteklerini gerçekleştirebilecekleri uygun bir yer olarak gören kimseler vardı. Bunun sayısını tahmin edilenden çok daha fazla olduğunu ifade edebiliriz"[44] demektedir.

Horasan bölgesine Emevîler döneminde yoğunlaşan Arap iskânı, artık İslâm fetihlerinin birinci amacı olan İslâmlaştırma ilkesinin bir tarafa bırakılıp bölgenin zengin kaynaklarından istifadeye mâtuf Araplaştırma politikasının ön plâna çıktığı iddiasını destekler mahiyettedir. Nitekim bu durum ilerleyen satırlarda tartışacağımız çok farklı görüntülerin ortaya çıkmasına neden olduğu gibi İslâm Tarihi'nin akışına yön veren değişiklikleri de beraberinde getirmiştir.

B- HORASAN BÖLGESİNİN İLK DÖNEM İSLÂM TARİHİNE ETKİSİ

Yukarıda karakteristik özellikleri noktasında genel bilgiler sunduğumuz Horasan bölgesi Müslümanların fetih amacıyla bölgeye yöneldikleri ilk anlardan itibaren İslâm Tarihi sürecine önemli katkılar sağlamıştır. O günler için söz konusu olan kısa vadeli katkıların yanında zamanla kendisini gösteren ve âdeta İslâm siyâsî tarihinin seyrine damgasını vuran bir özelliğe sahiptir. Bu etkisini ve ortaya çıkardığı değişimi üç safhada ele almak mümkündür.

[41] Belâzürî, *Futûhu'l-Büldân*, 615,616; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/13,14.

[42] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/15; Belâzürî bu sayıları biraz farklı vermektedir. Bkz: *Futûh*, s. 617.

[43] Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukûtu*, s. 234.

[44] Halil Esâmine, "Emevîler Döneminde Arapların İskânı", çev: Nuh Aslantaş, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı: 12, Haziran 1999, s. 271, 272.

1-Ekonomik Katkı Safhası

Horasan bölgesine yönelik fetih hareketleri, ana unsuru ticaret olan Arap yarımadasındaki ekonomik hayata önemli katkılar sağlamıştır. Bu katkı coğrâfî genişlemenin ötesinde Müslümanların sosyal yaşam standardının yükselmesine, buna paralel olarak da bilimsel ve kültürel alandaki gelişmeleri ortaya çıkarmıştır.

Hz. Ömer döneminde bölgeye yönelik ilk fetih hareketlerinde Abdullah b. Büdeyl el-Huzâî komutasındaki ordunun Tabeseyn'e gelerek oradan önemli miktarlarda ganimet elde ettiğini yukarıda ifade etmiştik. Aynı rivayetin devamında bölge insanlarından bir grubun Hz. Ömer ile görüştüğü ve 60-70 bin dirhem karşılığında anlaşma imzaladıkları nakledilmiştir.[45] 22/643. yılda fetihleri sürdüren Ahnef b. Kays Sâsânî hükümdarı Yezdecird'in bölgeden uzaklaşmasını sağlamış, elindeki hane ve paraları vermek suretiyle Türklerin desteğini almaya çalışan Yezdecird'e bölge halkı engel olarak bu servetlerin Müslümanlara verilmesini sağlamışlardır.[46] Yine aynı yılda Kürtlerle girişilen mücadeleler sonucunda büyük miktarlarda mücevher ve ziynet eşyası ele geçirilmişti.[47] Hz. Osman döneminde Ermeniye ve Azerbaycan bölgeleriyle yapılan anlaşmalar çerçevesinde 800 bin dirhem tahsilat gerçekleşmiştir.[48]

Horasan bölgesindeki fetihler gerek savaşla yapılmış olsun gerekse anlaşma ile yapılmış olsun ekonomik getiri açısından fazla bir farkı olmamıştır. Müslümanlarla savaşmayı göze alamayan bölgeler büyük miktarlardaki cizye anlaşmalarıyla, savaşıp yenilenler ise ellerindeki tüm imkânlarının yanında erkek, kadın ve çocukların esir edilmeleriyle karşı karşıya kalmışlardı.[49] 30/650 yılında Saîd b. el-Âs Cürcân halkıyla yaptığı anlaşma ile bazen 100 bin, bazen 200 bin bazen de 300 bin dirhem haraç tahsili sağlamıştı.[50] Yapılan anlaşmalara sadece para değil, hizmetçi çocukların da konu olduğunu görüyoruz. 31/651 yılda Abdurrahmân b. Semûre Zerenc'i fethetmiş ve idarecisi ile 2 milyon dirhem ile 2 bin hizmetçi çocuk karşılığında sulh anlaşması imzalamıştı.[51] Yine 56/676. yılda Saîd b. Osman Ceyhun nehrini aşarak Semerkand'da Soğdlular ile çarpışmış ve onlara karşı galip gelerek çeşitli hediyeler ve 50 çocuk karşılığında anlaşma yapmıştı. Saîd'in yaptığı anlaşmaya sadık kalmayarak bu çocukları Medine'ye götürdüğü nakledilmiştir.[52]

[45] Belâzürî, *Futûhu'l-Büldân*, 584, 585; Kudâme b. Ca'fer, *el-Harâc ve San'atü'l-Kitâbe*, Thk: Muhammed Hüseyin ez-Zübeydî, Bağdat 1981, s. 400.

[46] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III/33; Taberî, *Târîh,* IV/170,171.

[47] Taberî, *Târîh*, IV/186-190.

[48] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* III/83, 84.

[49] Bu bölgeye yönelik fetihlerde elde edilen gelirler hakkında geniş bilgi için bkz: Kudâme b. Ca'fer, *el-Harâc ve Sınâatü'l-Kitâbe*, s. 400-404.

[50] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III/109, 110; Diğer fetihler ve gelirleri için bkz: Taberî, *Târîh,* IV/300-302.

[51] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III/128.

[52] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III/513.

Bölgenin fetih süreci başlığı altında verdiğimiz bilgilerden de hatırlanacağı gibi, salt güce dayalı otorite kurma teşebbüsleri, zaman zaman güçteki zafiyet ya da merkezî idaredeki birtakım problemler sonunda bölge insanının sık sık yaptığı anlaşmaları ihlâl edip isyan etmesiyle karşı karşıya kalmıştır. İşte bu durum aynı bölge ve şehirlerin tekrar tekrar fethini ortaya çıkardığı gibi her defasında yeni cizye ve haraç tahsilâtı ile ekonomik geliri kat kat artırmıştır.[53] Elde edilen ganimet gelirlerinin miktarıyla ilgili ilginç bir örnek olarak Kirman'ın fethini zikredebiliriz. Buranın fethinde o kadar çok ganimet elde edilmiştir ki İbnü'l-Esîr'in bildirdiğine göre onu saymaya çalışmışlar, ancak çokluğundan dolayı bundan vazgeçmişlerdi.[54]

Kısa bir sürede büyük miktarlardaki para girişi Irak bölgesinde olduğu gibi merkezî idarenin bulunduğu yerlerde de büyük bir rahatlık ve bolluğu ortaya çıkarmıştı. Gelirin büyük oranda tesir ettiği Kûfe ve Basra şehirleri yeni bir çehreye kavuşurken Muâviye tarafından Kınnesrîn baştan aşağıya yeniden donatılmıştı.[55] Ancak ekonomik açıdan rahatlama her ne kadar yaşam standardının yükselmesini ve her açıdan büyük bir rahatlığı getirmişse de, beraberinde önemli problemlerin de ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Hz. Ömer'in Horasan bölgelerinin fethi haberi kendisine ulaştığında halkı toplayıp camide yaptığı konuşma âdeta zamanla zuhur edecek olan problemleri haber verir mahiyettedir. O bu konuşmasında: "Haberiniz olsun ki Mecûsî devleti kökünden yıkılmıştır. Artık onlar Müslümanlara zarar verebilecek bir karış toprağa dahi sahip değillerdir. Allah onların tüm varlıklarını sizlerin ellerine vermiştir. Bundan sonra Allah sizlerin nasıl davranacağınızı imtihan edecektir. Ben bu ümmet hakkında kolay kolay korkmam, ancak sizin tarafınızdan gelecek kötülüklerden korkarım" demiştir.[56] Hz. Ömer'in ifade etmeye çalıştığı bu durum güç ve hâkimiyet açısından bir millet ya da toplumun Müslümanların önünde duramayacağı, ancak kendi içlerinde zuhur edecek olan fitnelerin kendilerine zarar vereceği endişesidir. Aynı şekilde Hz. Osman fetih hareketlerini sürdüren Abdurrahmân b. Semûre'ye yazdığı mektupta: "Raiyyemiz biraz karnı doyduğundan sanki azmış durumdadır. İşte bu nedenle Müslümanları sakın bir hücuma sürüklemeyesin, onların öldürülmelerinden korkuyorum."[57] diyerek aynı endişeleri ızhar etmiştir. Nitekim çok geçmeden Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın bu endişelerini doğrulayan görüntüler ortaya çıkmaya başlamıştır. İlk olarak bölgedeki bazı vali ve komutanların maddî problemler ve suiistimaller nedeniyle şikâyet edilmelerini, bunun sonucunda da sık sık vali değişikliklerini gündeme getirmiştir. Daha sonra bu durum pastadan pay kapma mücadelesine giren kabile ve şehirler arasında görülmeye başlamıştır. Kûfe halkı rahatlık ve bolluk içerisindeki bu yıllarda valileriyle sık sık problem yaşamışlar sorun bizzat Hz. Ömer

[53] Bütün bu fetihler ve gelirleri hakkında geniş bilgi için bkz: Belâzürî, *Futûhu'l-Büldân,* 586-592.

[54] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III/43,44.

[55] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III/30.

[56] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III/37.

[57] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III/131.

tarafından çözülmeye çalışılmıştır. Kûfe valisi Ammâr b. Yâsir görevden azledilmiş, onun yerine Kûfelilerin isteğiyle Ebû Mûsa el-Eş'arî görevlendirilmiştir. Ancak çok geçmeden halk onu da itham etmiş ve ihtilâf zuhur etmişti. Daha sonra da oraya Muğîre b. Şû'be vali olmuştu. Bütün bu ihtilâf ve azillerde ekonomik sebepler ön plânda olmuştur.[58]

Ekonomik sebeplerle yaşanan problemler sadece Irak bölgesi ve ilk dönemlerle sınırlı kalmamıştır. Maddî imkânların dağılımı ile ilgili problemler Horasan'da da patlak vermiştir. Horasan'da yaşayan Arap kabilelerinden Nezâriye ile Yemenîler arasındaki fitnenin nedeninin, bölge valisi Nasr b. Seyyâr'ın daha önceki valiler döneminde buradaki halka verilen 10 dirhemlik atıyyeyi kaldırması olduğu nakledilmiştir. Bu durum Araplar arasında huzursuzluğa neden olmuş, Nasr'dan hediye ve bahşiş isteyen halk buna olumsuz cevap alınca büyük bir fitneye sebep olmuşlardı.[59] Horasan bölgesi valilerinin buradaki imkânların kullanımı ve merkeze gönderilmesi konusunda yaşadıkları endişeleri ifade eden güzel bir örnek Yezîd b. Mühelleb'in durumudur. O Cürcân'ı fethedince çok büyük miktarlarda ganimet ve esir ele geçirmişti. Süleymân b. Abdülmelik'e 600 milyon civarında humus elde ettiğini yazmak isteyince kâtibi ona, malların miktarını yazmamasını halifenin bunu fazla bularak isteyebileceğini ya da kendisine bırakacağını, kendisine bırakması durumunda da bunu halifeye hediye olarak vermek durumunda kalacağını, bu malların divana kaydedileceğini dolayısıyla ondan sonra gelen halifenin bu yüzden kendisini hesaba çekebileceğini söylemiştir.[60] Nitekim Ömer b. Abdülazîz halife olunca onu bu konuda hesaba çekmiş ve görevinden azletmiştir.[61]

Maddî refah ve bolluğun ortaya çıkardığı kişilik değişikliğini nakleden şu rivayet de çok dikkat çekicidir: 21/642. yılda fethedilen Mâhân'ın ileri gelenlerinden Dînâr isminde bir kişi Muâviye zamanında Kûfe'ye gelerek Müslümanlara şöyle demiştir: "Ey Kûfeliler siz bizim diyarlarımıza gelen ilk Müslüman halksınız. Siz insanların en hayırlıları ve üstünü idiniz. Bu özellikleriniz Hz. Ömer ve Hz. Osman dönemlerinde en güzel şekilde devam etmişti. Ancak daha sonra bu halleriniz değişip sizde dört özellik belirdi. Bunlar cimrilik, hile, hıyanet ve darlık. Halbuki bunlardan hiç biri daha önce sizde yoktu. Aranızda bir süre durdum da bu huyların neren geldiğini anladım. Hile Nebât'tan, cimrilik İranlılardan, hıyanet Horasanlılardan ve darlık da Ahvazlılardan."[62]

Horasan bölgesinde elde edilen büyük gelirler Şam merkezli Emevî idaresinde büyük bir israf ve savurganlığa sebep olmuştur. Zamanla bölgeye gönderilen valiler cizye ve haraç gelirlerini daha da artırmak üzere gönderilmeye başlan-

[58] Taberî, *Târîh*, IV/160,161.
[59] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/302 vd.
[60] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/35,36.
[61] Taberî, *Târîh*, VI/556,557.
[62] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III/17.

mış, bu konuda gerekli başarıyı gösteremeyenler görevlerinden azledilmişlerdir. Yezîd b. Abdülmelik kardeşi Mesleme'yi Irak ve Horasan'a vali tayin etmiş ancak ifade ettiğimiz bu gerekçeyle bir süre sonra valilikten azledilmiştir.[63] Emevî valilerinin bu bölgedeki varlık sebepleri artık sadece maddî sebepler üzerine oturmaya başlamış, devlet kasasına girecek miktarın azalmaması için Müslüman olanlardan dahi cizye ve haraç alınmaya devam edilmiştir. Bu uygulama bölgedeki huzursuzluğun artmasının en önemli nedenlerinden bir tanesidir. Ömer b. Abdülazîz hilâfete gelince yeniden adalet ve sevgiye dayalı bir anlayış geliştirilmiş, Müslümanlardan cizyeyi kaldırdığı gibi onlara maaş bağlamıştı.[64] Bu uygulama kısa sürede etkisini göstermiş, insanlar büyük gruplar halinde Müslüman olmaya başlamışlardı.[65] Bu durum onların cizyeden kurtulmak için Müslüman oldukları endişesini ortaya çıkarınca, onların sünnet olup olmadıklarının kontrol edilmesi gündeme gelmiş, durum Ömer b. Abdülazîz'e sorulunca, o: "Allah Muhammed'i davet edici olarak gönderdi, sünnet edici değil" diyerek bu uygulama için izin vermemiştir.[66] Aynı nedenlerle Hişâm b. Abdülmelik döneminde de çeşitli problemler yaşanmış, haraç alınmaya devam edilen Müslümanlar irtidat edip Türklerle işbirliğine gitmişlerdir.[67]

Görüldüğü gibi ilk İslâm fetihlerinin temel amacı olan insanlara İslâm'ı ulaştırma ve Müslümanları dış tehlikelerden koruma düşüncesi, bölgeden elde edilen cizye-haraç ve ganimet gelirlerinin büyük miktarlara ulaşması nedeniyle farklılaşmaya başlamıştır. Bu, özellikle Emevîler döneminde ivme kazanmış, o bölge artık Emevî idaresinin gelir kaynağı olarak görülmeye başlanmıştır. Buna paralel olarak bölge insanının rahatsızlığı artmış ve bu rahatsızlık merkezî idareye bir tepki ve isyan şeklinde kendisini göstermiştir. İslâm Tarihi'nin siyâsî ve fikrî açıdan gelişme ve değişim sürecinin ilk safhası da işte bu dönem olmuştur.

Ekonomik katkı safhasıyla ilgili olarak söyleyebileceğimiz diğer bir husus ise şudur: Daha sonraki süreçte dikkate alındığı takdirde bu dönem İslâm'ın evrensel ilkelerinin Araplar dışındaki insanlara açılması ve bu açılımın İslâm Medeniyeti sürecine getirdiği farklı bir soluğun, diğer bir ifade ile farklı bir boyut ve ufkun açılmasının ilk safhası görünümündedir. Yine bu safha İslâm'ın günümüze taşınmasında sancaktarlık görevi üstlenen Türk unsurunun İslâm'la tanışma safhasıdır. Dolayısıyla bu safhayı Araplar açısından kendisine ilâhî vahiyle bahşedilen, insanlığı insan olma şeref ve üstünlüklerine taşıyan İslâm'ın evrensel ilkelerini, o dönemde orada bulduğu maddî imkânlar karşılığında o bölgelere taşıyıp o insanlara bunu nakletmesi olarak görebiliriz. Yine Fars ve Türk unsurları açısından da, o dönemde verdikleri cizye ve ganimetleri İslâm'la tanışmanın bir bedeli olarak kabul ede-

[63] Taberî, *Târîh*, VI/615.

[64] Kudâme b. Ca'fer, *el-Harâc ve Sınâatü'l-Kitâbe*, s. 409, 410.

[65] Taberî, *Târîh*, VI/559.

[66] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/51.

[67] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/147, 148, 159-161.

biliriz. Bu açıdan baktığımız zaman gelişen süreçte bu safhanın önemini daha iyi görmek mümkün olacaktır.

2- Siyâsî Otoriteye Yönelik İsyan Hareketlerine Merkezlik Etme ve Destek Verme Safhası

Horasan bölgesinin İslâm siyâsî tarihine katkısı açısından ikinci safha olarak değerlendirebileceğimiz bu zaman dilimi, Emevîlerin son dönemlerinden yani 100/718'li yıllardan başlayıp Abbâsîlerin iktidara gelişlerine kadar devam eden süreçtir. Zira klâsik İslâm Tarihi dönemlendirmesi içerisinde Emevîlerden Abbâsilere geçiş gibi bir hanedan değişikliğiyle ifade edilen bu dönem aslında bu görüntünün çok daha ötesinde anlayış, kavrayış ve yorumlama açısından temel bir değişimin ortaya çıkış sürecidir. Bu yönüyle bu safha bir önceki ekonomik katkı safhasından daha farklı ve daha işlevseldir.

Horasan bölgesine yönelik fetih hareketleri esnasında, yukarıdaki satırlarımızda da ifade ettiğimiz gibi, bölge insanının bir direnci olmuş, bu direnç Müslüman orduların gücü sayesinde etkisiz hale getirilmişti. Bu zaman içerisinde dikkatimizi çeken en önemli husus bölge insanının sık sık isyana başvurmasıdır. Bunun nedenlerini ekonomik açıdan cizye-haraç ödemelerinin ağırlığına bağlamak mümkünse de aslolan bölge insanının dışarıdan gelen ve güçle idareyi ele alan hâkim otoriteye karşı tabiî mücadele olgusudur. Bu nedenle yerel özellik gösteren bu tip isyan girişimleri konumuz dışındadır. Bizim bu başlık altında ele alacağımız isyanlar bilinçli ve plânlı bir şekilde doğrudan Emevî idaresini, yani merkezdeki siyâsî otoriteyi hedef alan isyanlardır. İslâm coğrafyasının diğer bölgelerinde de aynı amaca yönelik farklı isyan girişimleri elbette olmuştur. Ancak, Hicaz kaynaklı bir isyan ile Horasan kaynaklı bir isyan hareketi arasındaki nitelik ve nicelik farkı dikkate alınması gereken bir noktadır. Zira Horasan bölgesi coğrâfî farklılıktan öte etnik ve kültürel farklılık nedeniyle diğer bölgelerden ayrılmaktadır. Nitekim bölge insanının kişisel farklılığı Emevî halifelerini o bölgeye karşı daha dikkatli davranmaya sevk etmiştir. Hâlid b. Yezîd b. Muâviye bir defasında Abdülmelik b. Mervân'a: "Çatlaklık Sicistân'da olursa sana bir zararı olmaz, Ancak Horasan'da olursa korkmak gerek"[68] diyerek Horasan'daki farklı yapıya işaret etmiştir. Yine Tâhir b. Hüseyin bir sözünde Horasan halkının birbirlerine olan desteğinden bahsederek[69] bölgenin etnik özelliğine değinmiştir. Bu bölgede başlayıp başarıya ulaşan Abbâsî ihtilâli de bu coğrafyanın farklılığını ortaya koyan diğer açık bir görüntüdür.

Bu çerçevede ilk olarak söz konusu edeceğimiz isyan hareketi Hâris b. Süreyc'in isyanıdır. 116/734 yılda patlak veren bu isyan uzun yıllar devam etmiş,

[68] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/408.
[69] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI/360.

bölgedeki Emevî aleyhtarlığından beslenerek ciddi bir tehlike halini almıştır.[70] Burada hemen ifade etmemiz gerekir ki, bu isyanın çıkışında sadece tek bir nedene bağlı bir gerekçeden bahsetmemiz mümkün değildir. Zira bu bölgede uzun yıllardan beri Emevî idaresinin takip ettiği siyaset ve valilerin haksız uygulamaları zaten bölge halkı üzerinde büyük bir menfi tesirin oluşmasına neden olmuştu. Müslüman olanlardan cizye alınımına devam edilmesi, Arap olmayanlara karşı ikinci sınıf insan muamelesi ve ordu içerisinde ayırım yapma gibi hususlar bu isyanın nedenleri arasında sayılmaktadır.[71] Ezd veya Temîm kabilesinden olduğu nakledilen Hâris b. Süreyc[72] aslında o bölgedeki Müslüman orduların komutanlarından biri idi.[73] Müslümanlardan cizyenin kaldırılması ve Araplarla diğer Müslümanlar arasında eşit muamele Hâris b. Süreyc'in savunduğu temel ilkeler olmakla birlikte onun, halifenin şûrâ ile seçilmesi, valilerin değiştirilmesi ve bölge idarelerinin belirlenmesinde bölge halkının da belirleyici olması istekleri dikkat çekmektedir.[74] Onun isyanı esnasında insanları "Allah'ın Kitabı'na, Rasûlü'nün sünnetine ve Âl-i Muhammed'den razı olmaya" biate çağırması da[75] isyanın doğrudan siyâsî otoriteye yönelik olduğunu göstermektedir.[76] Giderek güçlenen Hâris'in güçleri üzerine gelen bölge valilerinin güçlerini yenmişler, zaman zaman zaafa düştüğü durumlarda ise Türklerden yardım isteyerek bölgedeki etkinliğini sürdürmüştür.[77] Hâris b. Süreyc'in isyanı 128/746 yılında Nasr b. Seyyâr tarafından öldürülünceye kadar sürmüştür.[78] Bu isyanın bu kadar uzun süreli olması bölgedeki Emevî karşıtlığının boyutlarını göstermesi yanında isyan hareketlerinin de artık daha plânlı hale geldiğini göstermesi açısından önemlidir. Nitekim bu sürecin sonunda Abbâsî ihtilâlinin ortaya çıkması da bunu doğrular mahiyettedir.[79]

122/740 yılında hilâfet talebiyle Kûfe merkezli olarak ortaya çıkan Ehl-i Beyt zürriyetinden Zeyd b. Ali isyanı, halife Hişâm b. Abdülmelik tarafından görevlendirilen Yûsuf b. Ömer tarafından bastırılmıştı.[80] Onun öldürülmesinden sonra hareketi devam ettirmek isteyen oğlu Yahyâ b. Zeyd'in hareketi konumuz açısından önemlidir. Yahyâ b. Zeyd Kûfelilerin kendilerine ihanetlerinden sonra Horasan'a giderek orada taraftar toplama gayretlerine girişmişti. Bu noktada

[70] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/187-189; Bu isyan hakkında geniş bilgi için bkz: İ. Hakkı Atçeken, *Devlet Geleneği Açısından Hişâm b. Abdülmelik*, Ankara, 2001, s. 101 vd.

[71] Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukûtu*, s. 236.

[72] Muhammed Ammâra, *el-İslâm ve's-Sevra*, Kahire, 1988, s. 236.

[73] İbnü'l-Esîr 116/734 yılında onun görevine son verildiğinden bahseder. *el-Kâmil*, V/183.

[74] Muhammed Ammâra, *el-İslâm ve's-Sevra*, s. 236.

[75] Taberî, *Târîh*, VII/293.

[76] Nakledilen diğer bir rivayette Hâris'in Emevîleri yok etme arzusunda olduğunu ortaya koymaktadır. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/343, 344.

[77] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/204,205; Ayrıca onun 12 yıl süre ile Türklerin yanında kaldığı nakledilmiştir. *el-Kâmil*, V/183.

[78] Taberî, *Târîh*, VII/330, 331.

[79] H. İbrâhim Hasen, *Târîhu'l-İslâm*, Kahire, 1964, II/15.

[80] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/242 vd.

Esedoğullarından birisi ona: "Horasanlılar sizin yanınızdadır, oraya gitsen daha iyi olur" tavsiyesinde bulunduğunu, bu tavsiye doğrultusunda Yahyâ'nın oraya gidip orada büyük bir taraftar kitlesine sahip olduğunu görüyoruz.[81] Görüldüğü gibi Kûfe'de başlayan bir hareketin Horasan'a taşınması, bize o bölgedeki potansiyeli göstermesi açısından önemlidir. Yahyâ b. Zeyd isyanına büyük benzerlik gösteren diğer bir hareket ise Abdullah b. Muâviye hareketidir. Abdullah da hareketini 127/744 yılında Kûfe'de başlatmış, ancak daha sonra Horasan'a gitmiştir.[82] Halifeliğe talip olarak halktan biat alan Abdullah, Horasan'da daha büyük ve etkili bir faaliyet göstermiştir. Geçen süre içerisinde Cibâl bölgesi, Hulvân, Kumis, Isfahân ve Rey şehirlerini de içerisine alan geniş bir bölgeye hâkim olmuştur.[83] Abdullah'ın orada kendi adına para bastırdığı da dikkate alınacak olursa[84] onun bölgede nasıl etkin bir hale geldiğini anlamamız zor olmayacaktır. Abdullah bu hareketini bölgede iyice belirgin hale gelmiş olan Ebû Müslim hareketiyle birleştirmek istemişti. Ancak bu isteği Ebû Müslim'in Herat görevlisi Mâlik b. Heysem el-Huzâî tarafından kabul edilmemiş ve bizzat Ebû Müslim'in emriyle 129/747 yılında öldürülmüştür..[85]

Horasan bölgesi'nin İslâm Tarihi'nin şekillenmesine etki eden en büyük siyâsî hareketi hiç şüphesiz Ebû Müslim el-Horasânî önderliğindeki Abbâsî ihtilâlidir. Emevîlerin son dönemlerinden itibaren sistemli ve plânlı bir şekilde başlayan Abbâsî hareketi uzun yıllar gizli propaganda şeklinde sürdürülmüş ve kendisinden önce çıkan isyanların hazırladığı psiko-sosyal altyapıdan da istifade ederek başarıya ulaşmıştır. Bu hareketin başarıya ulaşmasının ana nedeni Horasan bölgesinden çıkmış olmasının yanında merkezde de kabulünü sağlayacak olan Abbâsoğulları gibi bir unsura dayanmış olmasıdır. Bu ihtilâlle artık Arapların üstünlüğü temeline dayanan Emevî siyaseti iflâs etmiş, İranlı ve Türk unsurlarının oluşturduğu Horasan bölgesi idarede etkin bir rol üstlenmiştir.

3-Siyâsî İdareyi Ele Geçirme Safhası

Horasan bölgesinin İslâm Tarihi'nde yer alıp etkin bir rol üstlenmesinin gerçekleştiği bu safhanın başlangıcı, Abbâsîlerin siyâsî otoriteyi ele geçirmeleridir. İslâm coğrafyasının doğusundan, yani Horasan'dan kopup gelen ve önüne çıkan engelleri bir bir aşarak Abbâsoğullarını hilâfete taşıyan gücün Horasan'ın gücü olduğu tarihî bir gerçektir. Bu gücün asıl mayasının da mevâlîden yani Arap olmayan Müslümanlardan oluştuğu bilinen bir husustur. Bu safha İslâm Tarihi'nin daha sonraki süreci açısından çok önemli bir temel özelliğe sahiptir. Zira kabilecilik ve asabiyet olgusunu aşamayan Arap toplumunun büyük ölçüde kontrolünden çıkan

[81] Isfahânî, *el-Eğânî*, Beyrut, Thz., XII/215.
[82] Taberî, *Târîh*, VII/302, 303.
[83] Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, Thk: Süheyl Zekkâr, Riyad Ziriklî, Beyrut, 1996, II/320.
[84] Belâzürî, *Ensâb,* II/320.
[85] Isfahânî, *Mekâtil*, Beyrut, 1987, s. 158.

siyâsî yapı artık farklı etnik ve kültürel özelliklere sahip diğer unsurlar elinde çok farklı bir yapı ve şekle dönüşmüştür. Bu süreçte Horasan faktörü her alanda büyük bir etki ve misyona sahip olmuştur. Bu gerçeğe işaret eden Wellhausen: "Horasan, devletin merkezi üzerinde meselâ Afrika ve İspanyanınkinden çok daha fazla tesiri olan bir barometresi idi" sözleriyle ifade etmektedir.[86] Bu değişim ve etkiyi sadece siyâsî yapı ile sınırlandırmak mümkün değildir. Zira, bu süreçte ortaya çıkan siyâsî, ilmî, fikrî alandaki değişim ve atılımlar İslâm medeniyeti açısından bir zenginlik kaynağı olmuştur. Bütün bu değişimin temel noktasında Horasan faktörünü görmemiz, Fars ve Türk unsurunun bu süreçteki etkin rolüne ilişkin tespitleri netleştirmemiz gerekecektir.

Abbâsî propagandası Humeyme'de bulunan Abbâsoğulları ile Horasan'daki propagandistleri arasında plânlı, programlı ancak gizli bir koordinenin sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır.[87] Abbâsoğullarının hareketi Horasan'da başlatmalarının çok haklı sebepleri vardır.[88] Bunlarla ilgili yukarıdaki satırlarda belirttiğimiz bilgilerin dışında daha fazla detaya girmek istemiyoruz. Ancak, propagandanın çıkış aşamasında Abbâsoğullarından Muhammed b. Ali'nin o dönem coğrâfî ve fikrî yapılanmayı tahlil eden düşünceleri bu konuda çok önemli bilgiler barındırmaktadır. O bu konuşmasında şöyle demiştir: "Kûfe ve çevresi Ali ve evlâdı taraftarıdır. Basra ve çevresi Osman ahlâkındadırlar. Hiçbir şeye engel olmama düşüncesindedirler, Allah'ın öldürülen kulu ol, öldüren kulu olma derler. Cezîre halkı Hâricîdir. Oradakiler ahlâken Hıristiyan Müslüman'dırlar. Suriyeliler Emevîlere itaatten başka bir şey bilmezler. Mekke ve Medine'ye Ebûbekir ve Ömer hâkim olmuştur. Fakat bir de Horasan'a bakın, orada kalabalık bir toplum sağlam bir kuvvet var. Orada sağlam göğüsler, basit arzuların parçalamadığı, atıyyelerin bölmediği temiz kalpler var. Ben doğuyu, dünyanın ve halkın ışığının doğduğu yeri uğurlu sayıyorum."[89] Gerçektende daha sonra gelişen olaylar bu tahlil ve tercihin ne kadar doğru olduğunu ortaya koymaktadır.

Abbâsî ihtilâlini başarıya ulaştıran en önemli faktörlerden biri de hiç şüphesiz hareketin lideri ve sürükleyicisi olan Ebû Müslim el-Horasânî'dir. Kim olduğu ve nereden geldiği konusunda kaynaklarda çok farklı rivayetlerin nakledildiği[90] Ebû Müslim konusunda asıl önemli olan şey kanaatimizce bu hareket içerisindeki misyon ve karizmasıdır. Zira, bu karizmasıyla Horasan'ı etki altına almış ve büyük bir güç haline getirmiştir.[91] Siyâsî otoriteyi ele geçirme noktasında en önemli

[86] Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukûtu*, s. 196.

[87] Dîneverî, *Ahbâru't-Tıvâl*, Beyrut, Thz., s. 331-334.

[88] Bu konuda geniş bilgi için bkz: Nahide Bozkurt, *Oluşum Sürecinde Abbâsî İhtilâli*, Ankara, 2000, s. 36, 38.

[89] İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-Ahbâr*, Thk: Muhammed el-İskenderânî, Beyrut, 1997, I/237.

[90] Bu konuda görüşler ve yorumlar için bkz: H. İbrâhim Hasen, *Târîhu'l-İslâm*, II/16, 17; Fârûk Ömer, *et-Târîhu'l-İslâmî ve Fikru'l-Karni'l-Işrîn*, s. 89 vd.; Nahide Bozkurt, *Oluşum Sürecinde Abbâsî İhtilâli*, s. 52 vd.

[91] Fârûk Ömer, *Buhûs*, s. 45.

unsur olan güç unsuru, Ebû Müslim önderliğindeki Horasan bölgesinin gücü olmuştur.

Kûfe'de ise Abbâsoğullarına her türlü desteği verip onları muhafaza eden Ebû Seleme el-Hallâl çok önemli bir yer tutar. Nitekim Abbâsoğulları Ebû Seleme'yi "Vezîru Âl-i Muhammed", Ebû Müslim'i de "Emîru Âl-i Muhammed" diye isimlendirmişlerdir.[92] Ancak kısa bir süre sonra Abbâsîlerin bu "Vezir" ve "Emir"den kurtulmaya çalışmaları siyâsî otoriteyi kendi ellerine alma gayretlerinden başka bir şey değildir. Bu noktada Abbâsîlerin ikinci halifesi Ebû Cafer el-Mansûr'un daha halife olmadan önce yaptığı tespit çok dikkat çekicidir. Ebû Seleme el-Hallâl'in kendilerine ihanet ettiğini düşünen Seffâh ve Ebû Ca'fer, ondan kurtulmanın çarelerini aramışlar ancak bu konuda Ebû Müslim'in tepki gösterip karşı çıkacağı endişesiyle bundan geri durmuşlardır. Sonunda durumu Ebû Müslim'e iletip onu ikna ettikten sonra onun da yardımıyla bunu gerçekleştirmeye karar vermişlerdir.[93] Bu amaçla Ebû Müslim'e giden Ebû Ca'fer'in dönüşte yaptığı tespit gerçek güç ve hâkimiyetin kimin elinde olduğunu çok net bir şekilde ortaya koymaktadır. O dönüşünde Halife Seffâh'a: "Ebû Müslim'i öldürmediğin sürece sen halife değilsin ve senin emirlerinin bir anlamı yoktur" deyince Seffâh: "Nasıl olur?" diye tepki göstermiştir. Bunun üzerine Ebû Ca'fer: "Vallahi o her istediğini yapıyor" diyerek asıl güç ve otoritenin onun elinde olduğunu ifade etmiştir.[94] Ebû Müslim ile yapılan bu görüşmede o Ebû Seleme'nin öldürülmesine ikna edilmiş ve kısa bir süre sonra da Ebû Seleme bir suikastla öldürülmüştür.[95]

Ebû Müslim el-Horasânî, o anda sahip olduğu güç ve otorite sayesinde kendisinin de Ebû Seleme'nin sonu gibi bir sonun beklediğine belki de hiç ihtimal vermiyordu. Ancak durumun vahametini ve önemini çok iyi anlayan Ebû Ca'fer el-Mansûr halife olduktan sonra sürekli olarak onu bertaraf etmenin çarelerini aramış ve çok gizli bir şekilde uyguladığı plân sayesinde onu yalnız başına sarayına getirtmiş ve orada bir suikastla öldürtmüştür. Ca'fer b. Hanzala onun cesedini görünce Ebû Ca'fer'e: "Ey Emîru'l-Müminîn, halifeliğin için bu günden say"[96] demesi siyâsî otoritedeki inisiyatifin Ebû Müslim'de dolayısıyla onun şahsında Horasan'ın elinde olduğunun herkes tarafından bilindiğini ortaya koymaktadır.

Ebû Müslim el-Horasânî'nin devre dışı bırakılması Abbâsî Devleti'ndeki Horasan tesirini ortadan kaldırmamıştır. Bu olay, güce dayalı bir etki ve otoriteden siyâsî mekanizmanın içerisinde bizzat idârî bir etki ve inisiyatife dönüşmüş-

[92] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/436; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/54; Bazı rivayetlerde Emînu Âl-i Muhammed denildiği nakledilmektedir. Bkz: Taberî, *Târîh,* VII/450.

[93] İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X/53.

[94] Taberî, *Târîh*, VII/450; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/437; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X/54.

[95] Taberî, *Târîh*, VII/448, 449.

[96] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/477; Taberî ise bu sözü, daha farklı bir ifade ile İsâ b. Mûsa'nın söylediğini nakleder. Taberî, *Târîh,* VII/489.

tür.[97] Bununla ifade etmek istediğimiz şey Horasan'ın iki ana unsurundan biri olan Fars unsuruna dayalı olan Bermekî ailesinin idarede sahip olduğu etki ve oynadığı roldür.[98] Bu sürecin ikinci aşaması olarak ifade edebileceğimiz Türk unsurunun idarede söz sahibi olmasına kadar geçen sürede, Bermekîlerin siyâsî ve idârî mekanizmada büyük bir etkiye sahip olduğu bilinen bir gerçektir. Bu noktada Bermekîler hakkında kısaca bilgi vermemiz yerinde olacaktır.

Aslen İranlı olan ailenin atası olan Bermek hakkındaki çelişkili bilgilerin yanında, aileden ilk Müslüman olanın Hâlid b. Bermek olduğu ifade edilmektedir. Hâlid b. Bermek Horasan'da sürdürülen Abbâsî ihtilâline katılmış, ihtilâlin başarıya ulaşmasından sonra da Ebu'l-Abbâs es-Seffâh ile yakın ilişki içerisinde olmuştur. Seffâh, Hâlid'i bazı divanların başına getirerek onu devlet işlerinde kullanmaya başlamıştır. Hâlid b. Bermek'in devlet işlerindeki tecrübesi ve güvenilirliği nedeniyle Ebû Ca'fer el-Mansûr'un da onu aynı hizmette kullanmasını sağlamıştır. Hâlid b. Bermek'ten sonra oğlu Yahyâ, çeşitli valilik ve vezirlik görevleriyle devletin hizmetinde olmuş, Halife Hârûn Reşîd döneminden itibaren ise âdeta devlet idaresini eline almıştır. Bermekîlerin baştan itibaren süregelen devlet idaresindeki etki ve nüfuzu Hârûn Reşîd döneminde zirvesine ulaşmıştır. Vezirlik görevini üstlenen Yahyâ, iki oğlu Fadl ve Ca'fer ile birlikte devlet idaresinde halkın tek muhatabı olmuşlar devletin tüm siyasetine yön vermişlerdir. Devam eden süreçte çok iyi eğitim almış olan Fadl ve Ca'fer b. Yahyâ kardeşler devletin merkez ve taşra teşkilâtının en önemli simaları olmuşlardır. Yahyâ b. Hâlid vezirlik yaptığı 17 yıl boyunca idarede mutlak bir iktidara ve tasarruf hakkına sahipti. Merkezdeki yüksek dereceli memurları azil ve tayin ettiği gibi valilerin tayininde de halifeye telkin ve tavsiyelerde bulunuyordu. Yahyâ'nın vezirlik yaptığı Hârûn Reşîd devri Abbâsî hilâfetinin en parlak dönemi olarak kabul edilmektedir.[99] Bermekîlerin bu dönemde sahip olduğu popülerlik âdeta halifeyi bile geride bırakmıştı. Halife Hârûn Reşîd 186/802 yılında bir hac yolculuğu dönüşünde ani bir kararla Bermekîleri tasfiye etmişti.[100]

Bermekîlerin tasfiyesi ile ilgili olarak tarih kaynaklarında bir çok sebepten bahsedilir. Bu bizim konumuz dışında olduğu için detaya girmek istemiyoruz. Ancak şu kadar var ki Abbâsî ihtilâli sürecinde harekete katılan Horasan kaynaklı Bermekî unsuru, kuruluşundan itibaren Abbâsî Devleti'nin idaresinde söz sahibi olmuş, devletin yönetimini isteklerine göre şekillendirmişlerdir.

Abbâsî idaresindeki Horasan tesirinin en açık ve net görüntüsü olan Bermekîlerin yanında Horasan'ın potansiyel bir güç olarak da varlığını ve etkinliğini sürdürdüğünü görüyoruz. Ebû Ca'fer el-Mansûr döneminin en önemli isyan hareketlerinden olan Medine kaynaklı Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'nin isya-

[97] H. İbrâhim Hasen, *Târîhu'l-İslâm,* II/397.
[98] Fârûk Ömer, *Târîhu'l-İslâmî*, s. 170, 171.
[99] Hakkı Dursun Yıldız, "Bermekîler", *D.İ.A.,* V/519.
[100] Taberî, *Târîh*, VIII/287 vd.

nıyla ilgili rivayetlerin satır aralarında bu gerçeği ortaya koyan bir rivayet dikkatimizi çekmektedir. Uzun bir süre Mansûr'dan kaçan ve gizlenen Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'yi yakalama işi geciktikçe Mansûr tedirgin oluyordu. Bu süreçte Mansûr onun tüm akrabalarını tutuklattığı gibi destekçilerine de her vesile ile göz dağı veriyordu. Bu esnada Muhammed ile sadece isim benzerliği olan Hz. Osman soyundan Muhammed b. Abdullah'ı öldürterek başını Horasan'a göndermiş ve orada Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'nin öldürüldüğü imajını vererek Muhammed b. Abdullah öldürüldü diye propaganda yaptırmıştır.[101] İsyan hareketi ile herhangi bir ilgisi olmamasına rağmen isim benzerliğinden hareketle Muhammed b. Abdullah'ın öldürülüp başının Horasan'da propaganda amaçlı kullanılması bize bir gerçeği göstermektedir. Bu da Abbâsî halifelerinin Horasan'daki güç potansiyelini çok iyi bildikleri ve kendileri iktidarda olmalarına rağmen bunu dikkate aldıkları gerçeğidir.

Horasan bölgesinin Abbâsî idaresine etkisinin son ancak belki de en önemli merhalesi Halife Me'mûn'un hilâfete gelme süreci ve devamında Türk unsurunun Abbâsî idaresine hâkim olmasıdır.[102] Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Türk unsurunun idarede güç ve yetkiye sahip olması Horasan bölgesinin İslâm Tarihi sürecine etki açısından en önemli safhadır. Artık bu aşamadan sonra Türk unsuru siyâsî ve askerî alanda olduğu gibi ilim ve kültür sahasında da etkisini göstermiştir.[103] Konunun önemine binaen bu süreçten de kısaca bahsetmemiz yerinde olacaktır.

Halife Hârûn Reşîd 186/802 yılında kendisinden sonra önce büyük oğlu Emîn'i, ondan sonra Me'mûn'u ondan sonra da Mu'temen'i veliaht olarak tayin etmişti. Bu ilânla birlikte Irak dahil bütün batı eyaletlerini Emîn'e, doğudaki eyaletleri Me'mûn'a, el-Cezîre, Avâsım ve Suğûr'u ise Mu'temen'e verdiğini ilân etmişti.[104] 193/809 yılında Hârûn Reşîd vefat edince Emîn halife olmuş ve herkes onun halifeliğini tanımıştı. Ancak o kısa bir süre sonra kardeşlerini veliahtlıktan azletmeyi isteyince Me'mûn ile arasında ihtilâf çıktı. Me'mûn o esnada Horasan'ın merkezi olan Merv'de idi. Orada kaldığı süre içerisinde halkın güvenini kazanmış ve Müslümanların rahat ve huzuru için mücadele etmişti.[105] Emîn'le Me'mûn arasındaki mücadele çarpışmaya dönüşmüş, Emîn tarafından Me'mûn üzerine gönderilen güçler iki ayrı savaşta Me'mûn tarafından görevlendirilen Tâhir b. Hüseyin tarafından bertaraf edilmişlerdi.[106] İşte Horasan'ın gücünü arkasına alan bir kez daha başarıya ulaşmıştı. Me'mûn'un veziri Fadl b. Sehl her ne kadar Fars unsuruna

[101] Isfahânî, *Mekâtil*, 202; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X/82; Ayrıca geniş bilgi için Bkz: Cem Zorlu, *Abbâsîlere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar*, Ankara, 2001, s. 218 vd.

[102] Fârûk Ömer, *Târîhu'l-İslâmî*, s. 215 vd.

[103] Anonim, *es-Sırâu'l-Irâki'l-Fârisî,* Bağdat, 1983, s. 186-188.

[104] Hakkı Dursun Yıldız, "Emîn", *D.İ.A.,* XI/112, 113.

[105] Belâzürî, *Futûhu'l-Büldân*, 626.

[106] Hakkı Dursun Yıldız, "Emîn", *D.İ.A.*, XI/112, 113.

dayanıp bu noktada Me'mûn'u etki altına almış ise de[107] Me'mûn'un Bağdat'a dönüşü sırasında Fadl b. Sehl'in öldürülmesiyle İran unsuru idaredeki etkisini kaybetmiş bu da Me'mûn'un politikalarında önemli değişikliklere yol açmıştır. Daha henüz Bağdat'a gelmeden önce veliaht tayin ettiği Ehl-i Beyt zürriyetinden İmam Ali er-Rızâ'nın öldürülmesi, insanlara emrettiği yeşil giyme uygulamasından vazgeçip tekrar siyahlara dönmesi bu değişimin ilk görüntüleri olmuştur. Bu değişim sonuçta kendisinin Bağdat'taki Abbâsoğulları tarafından da halife tanınmasını sağlamıştı. Bu değişimin bizim için en önemli tarafı ise, Halife Me'mûn'un Fars etkisinden kurtulup Türk etkisine girmesidir. Horasan'ın diğer bir hâkim unsuru olan Türklerin idareye hâkim olma sürecinin başlangıcı işte burasıdır. Artık bundan sonra devletin siyâsî ve askerî gücü Türklerin etkisi altında kalmış, bu da uzun vadede İslâm Tarihi'ndeki Türk hâkimiyetini ortaya çıkarmıştır.

SONUÇ

Görüldüğü gibi Horasan bölgesi, fethedilmesiyle birlikte başlayan süreçle İslâm Tarihi'nde önemli bir yere sahip olmuştur. Bu önem İslâm Tarihi'ndeki değişim ve şekillenme ile kendisini göstermiştir. İlk fetih yıllarında cizye, haraç ve ganimetlerle Müslümanlara çok büyük bir maddî destek imkânı sağlayan Horasan bölgesi, âdeta bu desteğin karşılığında İslâm'ın evrensel ilkeleriyle tanışmış ve onun bu özelliklerinden istifade etmiştir. Bu bölge fetihlerinden elde edilen gelirlerle Müslüman Arap toplumunda büyük bir sosyal ve ekonomik gelişme kendisini göstermiş İslâm Tarihi'ndeki değişim ve olgunlaşmanın en önemli etkeni olmuştur. Arap toplumu içerisinde ortaya çıkan İslâm'ın evrensel ve insanlık onuruna yaraşan ilkeleri, fetih hareketleriyle farklı toplumlara sunulmuş, bunun karşılığında da büyük bir maddî imkân ile refaha kavuşulmuştur. Tarihin o dönemine olduğu gibi daha sonraki sürecine de genel bir bakışla bakıldığı zaman bunu bir alış-veriş olarak değerlendirmek kanaatimizce yanlış olmayacaktır. Zira devam eden süreçte Horasan'daki iki ana etnik unsur, yani Fars ve Türk unsuru İslâm Tarihi'ne girmiş ve bu medeniyetin bir parçası olmuşlardır.

Emevî idaresinin bölgeye yönelik baskıcı ve ırkçı siyaseti zemininde oluşan isyan hareketleri, bölge halklarının zamanla bilinçli ve plânlı hareketlerini ortaya çıkarmıştır. Abbâsî ihtilâli bu sürecin önemli bir ispatıdır. Bu ihtilâlin başarıya ulaşması ile Horasan faktörü, son safha olan siyâsî idareyi ele geçirme safhasını gerçekleştirmiş, bu safhada önce İranlılar, daha sonra ise Türkler İslâm siyâsî tarihini şekillendiren unsurlar olarak ortaya çıkmışlardır. Bütün bu süreci kendi bütünlüğü içerisinde ele alınca Horasan bölgesinin İslâm Tarihi'ndeki yeri ve önemi çok daha net görünmektedir.

[107] Hakkı Dursun Yıldız, "Fazl b. Sehl", *D.İ.A.*, XII/275, 276.

İLK DÖNEM İSLAM SİYÂSÎ TARİHİ'NİN ŞEKİLLENMESİNDE HORASAN BÖLGESİNİN YERİ VE ÖNEMİ

THE HORASAN REGION AND ITS IMPORTANCE IN THE SHAPING OF EARLY ISLAMIC POLITICAL HISTORY

Yrd.Doç.Dr. M.Bahaüddin VAROL

Horasan is the name of the wide land in the eastern Islamic territory. This region has been conquerred in the period of Caliph Umar. It has been important, after its conquest, for Islamic society. The Islamic state got enormous income as jizya, tribute and booties in earlier times. Afterwards this stuation conversed as an opposition towards the political authority. In the ongoing process the Abbasids have taken the power with the support of the Horasan region. The Turks and Persians which are originated from the Horasan region have joined actively to the Islamic History only by the help of Abbasids. Just like during these periods and afterwards aswell the importance of the Horasan region and its effect continued permanently.

Key Words: Horasan, Islamic History.

ملخص

دور منطقة خراسان وأهميتها في تشكيل تاريخ الإسلام السياسي في العصور الأولى

خراسان اسم منطقة كبيرة تشكل شرقي أراضي البلدان الإسلامية، تم فتح هذه المناطق بدءا من عهد سينا عمر رضي الله عنه. ولعبت هذه المنطقة دورا هاما على المجتمع الإسلامي حيث استورد المسلمون أولا الكثير من الغنائم والجزية والخراج. ولكن فيما بعد اتخذ أهالي خرسان موقفا معارضا للدولة. حتى بدورهم الفعال استطاع العباسيون أن يستولوا على الحكم. والعناصر الفارسية والتركية الموجودة في هذه المنطقة برز دورهما في حلبة السياسة بعد مجيء العباسيين إلى الحكم. واستمرت أهمية خرسان ودورها في العصور التالية.

ANGLİKANİZM ÖNCESİ İNGİLTERE VE ANGLİKANİZM'İN DOĞUŞU

Mehmet ŞAHİN
Yrd. Doç. .Dr., S.Ü.İlahiyat Fakültesi
Dinler Tarihi Öğretim Üyesi

1. ANGLİKANİZM ÖNCESİ İNGİLTERE

1.1. VII. Yüzyıla Kadar İngiltere Tarihi

M. Ö. 6000 yılları civarında Avrupa anakarasından kopan İngiltere, bu olaydan daha önce buzullarla kaplı idi. M. Ö. 4000 yılları civarında adaya göçmenler gelmeye başladılar. Bu göçmenler adanın güney kısmına ve İrlanda'ya yerleştiler ve ilk defa toprağı işlemeye başladılar. M. Ö. 1000 civarında Avrupa'daki yurtlarından çıkarılan Keltler adayı istilâ ettiler. M. Ö. 50 civarında Romalılar adaya akınlar düzenlemeye başladılar. Cesur kabilelerden oluşan Keltler, Romalılar tarafından yapılan işgal esnasında batıdaki dağlık bölgelere kaçarak bugünkü Galler bölgesine ve daha sonra İrlanda'ya kadar vardılar. Adada kalanlar Romalılarla evlilikler yaparak birlikte yaşamaya devam ettiler.[1] M. S. 40 civarında İmparator Claudius zamanında Roma idarî yapısı İngiltere'de tam olarak kuruldu ve İngiltere eyalet statüsünde yönetildi. Sanat, mimari, Hıristiyanlık ve en önemlisi okuma yazma bu dönemde gelişti ve bugünkü Londra (Londinium) ve Wincester gibi önemli şehirler bu dönemde kuruldu.

Roma İmparatorluğu'nun çöküş yıllarında (450-500) ekonomi, tarım, ticaret gibi önemli faaliyetler bozuldu ve Romalı askerler adayı terk ettiler. Ülkede otoritenin kaybolmasıyla, Britonlar (Keltler) yeni istilâlarla karşı karşıya kaldılar. Pictler ve Juteler tarafından yapılacak olan saldırılara açık hale geldiler ve bugünkü Danimarka-Almanya bölgesinde bulunan Angleler ve Saxonlardan (Anglo-Saxon) yardım istediler. Anglo-Saxonlar Keltleri saldırılardan kurtardılar fakat, bu kez, kendileri Keltlere karşı tavır alarak adaya yerleştiler ve adaya Angle ve Land (Anglo ve Toprak) kelimelerinin birleşimi olan England (İngiltere: Anglolar'ın Toprağı) adını verdiler.

[1] *İslâm Ansiklopedisi,* Türkiye Diyanet vakfı, C. 22, s. 296-297, istanbul, 2000.

1.2. VII. Yüzyıla Kadar İngiltere'de Dinî Tarih

Romalılar adaya Hıristiyanlık'ı getirmiş olmalarına rağmen, 650'li yıllara kadar ada tam olarak Hıristiyanlaşmadı. Hıristiyanlık'tan önce Keltler politeist idiler. Kelt Dini ile aynı anlamda kullanılan Druidizm[2] bu kabileler arasında yaygın idi. Kelt panteonunun yüce tanrısı Dagda idi. "İyi Tanrı" anlamına gelen Dagda her konuda iyi ve her şeye kadir idi. Farklı isimlerle de bilinen Morrigon, Dagda'nın eşi idi. "Şeytanların Kraliçesi" olan Morrigon aynı zamanda Nemain (Panik) ve Badb Catha (Savaş Kuzgunu) olarak da bilinirdi. Savaş alanında karga veya kuzguna dönüştüğü söylenirdi. Ziraat tanrısı olan Belenus ise daha ziyade bölgesel yüce varlık idi. Çoğunlukla Kuzey İtalya ve Akdeniz'in Gaul kıyılarında bu tanrıya tapınılırdı. Lugh olarak da bilinen tanrı Log'un Kelt dinindeki önemli yeri aynı adla anılan yerlerin çokluğuyla açıklanabilir. Bu yerlerin en önemlileri Lugdunum (bugünkü Lyon) ve Lugdunum Batavorum (bugünkü Leiden) şehirleridir. Genellikle genç bir adam olarak tasvir edilen bu tanrı mızrak ve sling atarken tasvir edilirdi. Ayrıca, Lunghasa adı verilen bir festival bu tanrı adına düzenlenirdi. Bu tanrılar yanında Keltlerin taptığı çok sayıda başka yüce varlıklar da vardı. Dagda'nın kızı Tanrıça Brigit (veya Brigid) ve Tailtu ve Macha gibi doğa tanrıçaları, ve at tanrıçası Epona bu varlıklar arasında önemlileri idi.

Druidizmin İngiltere üzerinde çok fazla etkisi olmuştur. Druidler, ilk İngiltere yönetiminde rahiplik görevi yaptılar ve önemli yönetim yetkilerine sahip oldular. Spiritüel otoriteyi elinde bulunduran Druid rahipler kral tarafından temsil edilen geçici iktidara göre önceliğe sahiptiler.[3] Spiritüel görevlerine ilâveten, gençliğin eğitiminden de sorumlu oldular. Askerlikten ve vergiden muaf tutuldular. Hukukî meselelerin çözümüne başkanlık ettiler. Hem yönetimin hem de toplum ruhunun ifadesi oldular. Druid rahipler tarafında verilen kararlar nihai olarak değerlendirilirdi ve tartışılmazdı. Çok şiddetli ve hızlı kararlar verirlerdi. Druidizm, natüralist esaslı politeist bir kült idi. Tanrıları ve tanrıçaların su kaynaklarında, mağaralarda, ormanlarda ve çeşmelerde oturduklarına inanılırdı. Tüm sosyal yapı, en üstte Druid rahiplerin olduğu bir kast sistemine sahip idi. Bâtıl inançlar çok yaygındı ve şiddetli hastalığa yakalananlar, savaşa katılanlar veya tehlikeli bir durumla karşı karşıya kalanlar ya insan kurban ederlerdi veya insan kurbanı iç adakta bulunurlardı. Bu kurban törenlerini Druid rahipler yönetirdi.[4]

Druid paganizmi Roma akınları ile değişiklik göstermeye başladı ve sonunda Roma tarafından tamamen hâkim olundu. Caesar'dan (Sezar) sonraki imparator olan Claudius'un askerlerinin istilâsıyla ada Roma imparatorluğunun bir

[2] Bkz. Miranda J. Green, *Dictionary of Celtic Myth and Legend,* New York: Thames and Hudson, 1992; Proinsias MacCana, *Celtic Mythology,* New York: Hamlyn, 1970; James MacKillop, *Dictionary of Celtic Mythology,* Oxford; Oxfrod University Pres, 1998; John Matthews, *Classic Celtic Fairy Tales,* Blandford Boks, 1997; M. L. Sjoestedt, *Gods and Heroes of the Celts,* Turtle Press, 1990.

[3] Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, C. 4, s. 493, Macmillan Publishing Company.

[4] B. G. Walker, *The Woman's Encyclopedia of Myths and Secrets*, s. 116-118, Harper & Roe, 1983.

sınır eyaleti haline geldi. I. ve II. Asırlarda Roma ordusu İngiltere'yi Romalılaştırmak için çaba gösterdiler ve Romalı lejyonlar Druidlere karşı bir kampanya başlattı. Druidler, Roma politeistik dinini kabul etmemekle Roma yönetimini kabul etmemiş oldular. Roma dini, Druidizm gibi politika ile iç içeydi. Roma otoritesine karşı oluşan isyanlarda druidler yok edildiler ve Roma ordusu II. asrın başlarında özellikle İngiltere'nin güneyinde Roma kültürünü yerleştirmeye başladı.

Britanya adalarında St. Augustine'in misyon için Roma'dan gelmesinden (597) önce var olan Hıristiyanlık kilisesine Kelt Kilisesi adı verilmektedir. İlk kiliseler yerel cemaatler olarak oluştu. Cemaat üyeleri tarafından demokratik olarak yaşlılar kurulu seçildi. II. ve III. asırda Roma veya Gaul'dan gelen misyonerler tarafından kurulan kilise IV. yüzyılda Arles sinoduna (314) ve Rimini Konsili'ne (314) temsilciler gönderdi. Kelt Kilisesi, İskoçya'da St. Ninian'ın, Galler'de (Wales) St. Dyfrig'in ve İrlanda'da St. Patrick'in çalışmalarıyla V. yüzyılda da büyümeye devam etti.[5] Kıta Avrupasındaki kilisede önemli bir rol oynayan heretik hareketler Britanya'da hemen hemen hiç etkili olmadı. Britanya Pelagius'un memleketi olmasına rağmen, onun öğretileri 421 yılına kadar taraftar kazanamadı. Britanya'da Pelagius'un öğretilerine ve monastisizmin yayılmasına karşı St. Germanus of Auxerre (429 ve 447) tarafından icra edilen misyon Kıta Avrupasındaki kilise ile olan teması doğrulamaktadır. Romalı Britanya vatandaşlarının IV. asırda ihtida etmelerinden sonra ilk kez görülen yeni Hıristiyanlık dalgası İskoçya'nın batı kıyısı açıklarındaki Iona adasında yeni bir Kelt manastırının kurulmasıyla başladı. Bir Kelt keşişi olan St. Columba tarafından 563 yılında kurulan bu manastır İskoçya ve Kuzey İngiltere'nin Hıristiyanlaşmasında önemli bir merkez olmuştur. Columba'nın bizzat kendisi Pictlerin ihtidasında hemen hemen tek başına rol oynamıştır. Kıta Avrupasındaki misyoner hareketleri Iona'daki Columba manastırından da yayılmıştır. Genç bir keşiş olan St. Columbanus 12 keşişle birlikte Kuzey İtalya'ya gitti ve Babbio'da bir manastır kurdu. Kuzey bölgesini İrlandalı keşişler ihtida ettirince yapı olarak Romalı olan ikinci bir misyonerlik dalgası 597 yılında güneyde başladı. Anglo-Saxon işgallerinden sonra varlığını koruyabilen çok az sayıdaki Hıristiyan cemaatler Galler, İrlanda ve Kuzey ve Güneybatı Britanya'da bulunuyorlardı. Avrupa kıtası ile olan bağlantısızlık St. Augustine'in gelişine kadar devam etti.

İlk Hıristiyanlar, Roma otoritesine boyun eğmeyi reddettiler. Pek çok Hıristiyan devlet düşmanı suçlamasıyla zulüm gördü. Roma, yerli dinî ritüellere karşı tolerans gösterdi fakat devlete ihanete sert cezalar verdi. Ancak, Roma İmparatorluğu'nun yayılmış olması Hıristiyanlığın da yayılmasına yol açtı. Çünkü, Hıristiyan misyonerler Roma İmparatorluğu'nun her tarafında kolayca seyahat edebiliyorlardı. III. asırda, Roma İmparatorluğu'nun gücüne paralel olarak Hıristiyanlık da güç kazanmaya başladı. Bu dönemde, Hıristiyanlık toplumun tüm kesimine hâkim

[5] Bkz. J. T. McNail, *The Celtic Churches*,1974; F. E. Warren, *The Liturgy and Ritual of the Celtic Church*,1987.

olmaya başladı. II. Asırda piskoposlar hâlâ cemaat tarafından seçiliyordu faka III. asırda lider olarak da hizmet gördükleri için daha fazla otoriteye sahip oldular. Böylece kilise kendi hiyerarşisini yaratmış, hükümet içinde hükümet haline gelmişti. Bu durum Roma yöneticilerinin dikkatini çekti.

Bütün bu durum İngiltere'de de meydana geldi fakat Kıta Avrupasına kıyasla etki daha az oldu. III. Asırda Hıristiyanlık daha organize oldu ve Roma toplumunun her tarafında ivme kazandı. Bu duruma, Roma imparatorları sistematik zulüm ile cevap vermeye başladılar. 249-251 yılları arasında imparator olan Decius imparatorluğun manevî bütünlüğünü geleneksel Roma inancı etrafında sağlamaya çalıştı. Sistematik ilk işkence hareketini başlatan Decius Hıristiyanlık'tan dönenlere mükâfat olarak bir belge veriyordu.[6] Hatta *Yedi Uyurlar*'ın bu döneme rastladığı söylenir. Daha sonra Valerianus (253-260) 257-258 yıllarında yeniden işkenceye başladı. Bu zulüm Diocletian'ın imparatorluğunun (284-305) son yıllarına kadar devam etti. Fakat Diocletian Hıristiyanlığın etkisinin büyüdüğünü fark ederek toleranslı olmak zorunda kaldı. IV. ve V. asırlarda da Roma uygarlığı zayıflamaya devam etti ve Hıristiyanlık daha da güçlendi. Dağılan imparatorluğun otoritesinin yerine Hıristiyanlık geçmeye başladı.[7] İmparator Constantine (306-337) 313 yılında Milan Fermanı ile Hıristiyanlığı resmen tanıdı[8] ve ömrünün sonuna kadar vaftiz edilmemesine rağmen ilk Hıristiyan imparator oldu. Julian'ın 3 yıllık imparatorluğu dışında (360-363) tüm imparatorlar silsilesi Hıristiyanlığı din olarak kabul ettiler. Theodosius'un imparatorluğunda (378-395) Hıristiyanlık devletin resmî dini haline geldi. Resmî makamlarda bulunan Hıristiyanlar hemen pagan pratikleri ortadan kaldırmaya başladılar. Ritüel kurban, pagan tapınaklar, putlar ve sunaklar ortadan kaldırıldı.

Batı dünyasında Hıristiyanlık yayılmaya devam ederken tek düze bir yol izlemedi. Çok farklı halklar tarafından çeşitli inanç ve doktrinler geliştirildi. İngiltere'de bu dönem pagan kültürden Hıristiyanlık tarafından getirilen liderlik kültürüne geçiş dönemi olarak değerlendirilebilir. IV. asrın sonlarında ve V. asrın başlarında Romalı lejyonlar artan işgallere karşı koymaları için İngiltere'den tahliye edildiler. Bu noktaya kadar İngiltere Roma'nın hâlâ bir eyaleti idi ve Hıristiyanlık Romalı vatandaşların resmî dini idi. Adada hâlâ küçük bir azınlık olmasına rağmen Hıristiyanlık, İngiltere'nin daha fazla Romalılaşmış güney bölgesinde önemli bir din haline gelmişti. Tıpkı Roma'da olduğu gibi, ilk İngiliz Hıristiyanlar da zulüm gördüler. Albanus of Verulamium çok sayıda kilisenin yıkımı ile sonuçlanan bir kampanyada öldürüldü ve İngiliz Katolikleri tarafından şehit olarak kabul edildi. Albanus'un kabul edilen fakat tartışmalı olan şehitlik tarihi 209 yılıdır. Aaron ve Julius of Caerlon da benzer şekilde öldürüldüler.

[6] Bkz. Robert Roguet, *Initiation a l'Evangile*, Paris, Senile, 1973.

[7] Bkz. Robert Roguet, *Initiation a l'Evangile*, Paris, Senile, 1973.

[8] Albert B. Besnard, "Katolik Mezhebi", *Din Fenomeni*, Türkçe. çev. Prof. Dr. Mehmet Aydın, s. 137, Din Bilimleri Yayınları, Konya, 1993.

İngiliz Kilisesi 314 yılına kadar Roma Hıristiyanlığı içinde resmî bir görev aldığına dair bir işarete sahip olmamasına rağmen, Arles Konsili'nde temsil edilecek kadar organize idi. 325 yılındaki İznik Konsili'ne veya 343 yılındaki Sardica Konsili'ne hiçbir İngiliz temsilci katılmadı fakat İngiliz kilisesi Aryanizm'i mahkûm eden kararı kabul etti ve uyguladı. 360 yılındaki Ariminium Konsili'ne en az 3 İngiliz piskopos katıldı fakat bu piskoposlar kendi masraflarını karşılayamayacak kadar fakir idiler. Bu durum gösteriyor ki bu Roma eyaleti imparatorluktan serbest kalmadan önce güçlü bir Hıristiyanlık bilincine sahip idi.[9]

400-600 yılları arasında Kelt keşişler ve Misyonerler dönemi başladı. Bu dönemde manastırlar Kelt kabilelerinin kültüründe merkezi unsur oldu. Roma dönemi İngiltere'sinde Hıristiyanlık Romalılaşmış kasabaların dışında yaşayan daha fakir toplum kesimlerinde köklendi. Güney bölgesindeki bu alanlar hâlâ Roma etkisindeydi fakat 3 asır süren Roma İmparatorluğu yönetimine rağmen İngiltere'deki Hıristiyanların çoğunluğu Kelt geçmişe sahip idi. Roma, İngiltere'den ayrılınca İngiliz Hıristiyanların çoğunluğu Angle, Saxon (Anglo-Saxon) ve Jute istilâlarından dolayı batıya doğru kaçtılar. 597 yılında St. Augustine'in misyonuna kadar Roma Hıristiyanlığından ayrı olan bu dönem İngiltere'de Hıristiyanlığın daha ilerideki gelişiminde bir dönüm noktası olmuştur.

İngiltere'nin Hıristiyanlaşmasında V. asır Monastisizmi önemli bir faktör olmuştur. Pagan olan kuzey Almanya'dan gelen Angleler, Saxonlar ve Juteler Roma askerleri çekildikten sonra İngiltere'nin orta ve güney bölgelerine kolaylıkla girdiler ve buraları fethettiler. Romalı Hıristiyanlar Galler (Wales) bölgesine kaçtılar ve yerli pagan ritüelleri ve kutsal günleri kendi inançlarına dahil ederek bir sentez oluşturdular ve kendine özgü bir Galler Hıristiyanlığı oluşturdular. İstilâcılar, Britonları Galler bölgesine sürdükten sonra dikkatlerini İskoçlara çevirdiler ve onları da İskoçya'nın yüksek kesimlerine sürdüler. İster Kelt olsun isterse de Romalı olsun yerli kültür İngiliz topraklarında hemen hemen yok edildi. Aynı zamanda, monastik Roma Hıristiyanlığının monastik hareketi gittikçe evanjelik hale geldi. İmparatorluğun ulaşamadığı uzak bölgelere misyonerler gönderildi. Bu dönemde manastırlar ve konventler yerel hale geldi ve klâsik kültür ile eğitim arasında bir bağ kurarken yerli halkların ihtidasında etkili oldu. Roma kültürünün hemen hemen yok olmasıyla ve İskoçların en kuzey bölgelere sürülmesiyle Hıristiyan monastisizmi St. Patrick[10] vasıtasıyla İrlanda'ya vardı.

St. Patrick, Briton (390-461) anne babadan doğdu ve 16 yaşında iken İrlandalı köle tüccarları tarafından kaçırıldı. 6 yıl çobanlık yaptı ve zamanını dua ederek ve Kutsal ruha ulaşmaya çalışarak geçirdi. Kendisine görünen bir görüntü üzerine bir İrlanda gemisiyle Avrupa kıtasına kaçtı ve sonunda oradan İngiltere'ye

[9] Tim Bond, "The Development of Christian Society in Early England", *Britannia Internet Magazine,* Part 2, Copyright© 1997, 1998.

[10] Albert B. Besnard, "Katolik Mezhebi", *Din Fenomeni*, Türkçe. çev. Prof. Dr. Mehmet Aydın, s. 160, Din Bilimleri Yayınları, Konya 1993.

geçti. Anne babası onu iyi karşılamasına rağmen kendisine görünen bir başka görüntü üzerine Gaul'a bir seyahat yaptı ve İrlanda'da misyonerlik yapmak için hazırlık yapan bir manastıra kaydoldu. Buradaki çalışmalarını başarılı biçimde tamamladıktan sonra rahip ve piskopos olarak atandı. 432 yılında İrlanda'da görev yaptı ve burada misyonerlik görevinde başarılı oldu. Binlerce İrlandalı ihtida etti, kiliseler kuruldu ve özellikle İrlanda krallarını bir toplumu organize etmenin başlıca aracı olarak inanç, cesaret ve cömertliğin kılıcın yerini alabileceği hususunda ikna etti. Köleciliğin kötülüklerini anlattı ve St. Patrick'in ölümünden sonra kölecilik kaldırıldı. İrlanda'da Hıristiyanlık Roma Hıristiyanlığı'ndan farklı gelişti. İrlanda hiç bir zaman Roma imparatorluğunun bir parçası olmadığı için Katolik yapı Roma hükümet modeline dayandırılmıştı. Piskoposluklardan ziyade manastırlar temel birim idi. Abbotlar piskoposlardan daha etkili oldu ve VI. yüzyıla kadar İrlanda monastisizmi bu farklılıkların işaretlerini taşıdı. Kelt keşişler zahit idi. Yoğun oruç tutarlardı ve inziva hayatı yaşarlardı. Günah itirafı yaygın oldu ve İrlandalı keşişler çeşitli günahlar için uygun bedelleri belirleyen el kitapları yazdılar. Kıtadan ayrı kalmak bu manastırlarda Latin dilinin bozulmasını engelledi. Öğrenmeye olan istek yazmayı teşvik etti ve Kelt keşişler geometrik kalıplar, Kelt imajları ve doğudaki ilk Hıristiyanlardan aktarılan doğu elementleri ile resimlenmiş elyazmaları oluşturdular. Fakat Kelt ve Roma monastisizmindeki en derin fark her cemaatin kendi yapısı içinde yer alıyordu. Kıta manastırları sığınaklar idi ve V. asrın ortasına kadar St. Benedict of Nursia tarafından konan kurallara tâbi idi. Bu tür Benedicten manastırlar zahitliğe, abbotun mutlak otoritesine, ve komünyal yaşam ve ibadete orta yolu tercih ediyorlardı.

1.3. VII. Yüzyıldan Reform Hareketlerine Kadar İngiltere'de Dinî Gelişimi Etkileyen Önemli Olaylar

VII. yüzyıldan sonra Hıristiyanlığın yaygın hale gelerek daha kurumsal bir hale gelmesinde misyonerlik hareketlerinin önemi büyüktür. Ayrıca, bu dönemin sonuna doğru, 1340-1400 tarihleri arasında, dinî hayatın şekillenmesinde özellikle mistikler ve mistik yazarların verdiği eserler etkili oldu. Bu dönemde İngiltere'de Hıristiyanlığın gelişimini etkileyen önemli olayları kronolojik olarak şu şekilde verebiliriz: [11]

596- Kent kralı Ethelbert'in karısı Frank asıllı olan Bertha, yanında bir chaplain getirmişti ve Canterbury'nin doğusuna Romalılardan kalma bir kiliseyi restore ettirdi. Karısının etkisiyle, Ethelbert, Papa Gregory I'den misyonerler göndermesini istedi. Papa Gregory 596 yılında Augustine liderliğine bir misyoner heyeti gönderdi. Ethelbert, misyonerlerin Canterbury'de yerleşmesine ve orada

[11] Bkz. E. B. Fryede, Sir Maurice Powicke, *Handbook of British Chronology* (Royal Historical Society Guides & Handbooks), Cambridge University Press, 1996; F. M. Stenton, *Anglo-Saxon England (Oxford History of England),* Oxford Paperbacks, 2001.

vaaz etmelerine izin verdi. Augustine, başarısı ve çalışmaları ile ilgili olarak Gregory'ye bir rapor gönderdi.

601- Mellitus, Justus ve beraberindekiler papanın cevabını getirdiler. Yanlarında Augustine için bir pallium, kutsal giysilerden, kaplardan, hatıralardan, ve kitaplardan oluşan bir hediye de vardı. Augustine, Mellitus'u Londra piskoposu ve Justus'u Rochester piskoposu olarak takdis etti.[12] Kent kralı Ethelbert'i Hıristiyanlığa ihtida ettiren St. Augustine, Kelt kilisesinin liderlerini Roma kilisesi ile farklı olan bazı pratikleri değiştirmeye ikna etmeye çalıştı. Ancak, bu teşebbüsünde Whitby Sinoduna[13] (663) kadar başarısız oldu. Whitby Sinodunda bağımsız Kelt kiliseleri Galler ve İrlanda'da devam etmesine rağmen Roma kilisesinin uygulamaları ile önemli uyumluluk sağlandı. Galler kilisesi ancak 738 yılında bu görüşleri benimseyerek anlaşmaya vardı.

616- Öfkeli paganlar, Londra piskoposu Mellitus'u ve Rochester piskoposu Justus'u Canterbury'e kadar kovaladılar. Kral Æadbald, Canterbury başpiskoposu Lawrence'in gösterdiği cesaretten o kadar etkilendi ki Hıristiyanlığı kabul etti. York'un ilk piskoposu olan Paulinus Northumbria kralı Edwin'in ihtida etmesini sağladı (627).

632- "Kutsal Ada" adı verilen Lindisfarne piskoposu Aidan, Northumbria'da misyonerlik çalışmalarını başlattı ve paganlarla mücadele etti.

663- Hilda'daki erkek ve kadınların birlikte gidebildikleri manastırda Whitby sinodu toplandı. Bu sinodla İngiliz Kilisesi Kelt Kilisesi'nin uygulamalarından ziyade Roma'nın uygulamalarını benimsedi. Bu olay Roma otoritesinin başlangıcı olarak kabul edilmektedir.

668- Eski bir Süryani olan ve İngiltere'de kilisenin yeniden organize edilmesi ile görevlendirilen Tarsuslu Theodore (Theodore of Tarsus), Canterbury başpiskoposunu takdis ederek diyokozlukların sınırlarını belirledi. Bu dönemden itibaren İngiltere tam anlamıyla Hıristiyan bir ulus haline geldi ve paganizm yok oldu veya yer altına kaydı.

670- Whitby'de yaptığı parlak hitabıyla ünlene din adamı Wilfrid of Ripon York piskoposu olarak takdis edilmek üzere Roma'ya gitti ve 672 yılında gösterişli bir törenle göreve başladı. Wilfrid'den önce York piskoposu olan Humble Chad Lichfield'e kaydırıldı.

[12] Bkz. William Hunt, *The English Church: From It's Foundation to the Norman Conquest (597-1066)*, C. I, AMS Press, 1899.

[13] 663 yılında Whitby'de Kral Oswy of Northumbria tarafından düzenlendi. Bu sinodun amacı Kelt ve Roma kiliselerini uygulamaları arasında özellikle Paskalya (Easter) tarihi konusunda tercih yapmak idi. Bu sinoda katılanlar arasında şair Caedmon, Kelt uygulamalarından yana olan St. Hilda da vardı. Ripon Abbotu St. Wilfrid Roma Kilisesi uygulamalarının sözcüsü idi. Kral Oswy Roma uygulamaları lehinde karar verdi ve böylece İngiliz Kilisesi'nin Batı Avrupa Hıristiyanlığı çizgisinde Roma ile bağlantılı olacağına karar vermiş oldu.

678- Wilfrid'in insanlarla ilişkileri bozuldu ve York'un kontrolünü kaybetti. Hayatının geri kalanını seçkin bir misyoner ve kilise inşaatçısı olarak seyahatle geçirdi.

690- Willibrord adında bir İngiliz Hollanda'da misyonerlik çalışmaları başlattı ve 695 yılında Utrecht başpiskoposu oldu. İngiliz Kilisesi ile Utrecht Kilisesi arasında bugüne kadar var olan ilişkiler bu tarihe kadar geri gitmektedir.

716- Boniface (Wynfrid) adında bir başka İngiliz misyoner olarak kariyerine başladı ve Almanya'daki en etkili evanjelist oldu.

731- Tarihçi ve kilise doktoru olan Bede (Bede the Venerable) *Ecclesiastical History of the English People (İngiliz Halkının Eklesiastik Tarihi)* adlı eserini tamamladı.

755- Boniface dua kitabını delip geçen bıçakla öfkeli paganlar tarafından öldürüldü.

796- Charlemagne'nin temsilcisi olan İngiliz Alcuin Tours bölgesinin Abbotu oldu ve 800 yılında Charlemagne kendinden öncekileri de Hıristiyan kral olarak tanıdı.

826- Bir İngiliz olan Anskar, Danimarka'da misyonerlik faaliyetlerini başlattı.

871- Savaşçı ve âlim olan Büyük Alfred (Alfred tha Great) West Saxons'un kralı oldu ve İngiliz halkını birleştirmek için çalışmalara başladı. Alfred, Danimarkalı (Viking) generali Guthrum'un manevî babası oldu ve Vikinglerin İngiltere'de yerleşmelerine izin verdi.

890- Roma piskoposu Formosus Vikingleri Hıristiyanlaştırmak için fazla gayret göstermemeleri için öfkeli mektuplar yazdı.

960- Metal işlerinde çalışan aziz Dunstan, Canterbury başpiskoposu oldu ve 973 yılında Bath'da Kral Edgar'a taç giydirdi. Burada Hıristiyan kral konusu üzerinde uzun bir vaaz verdi.

964- Kral Ethelwald, Winchester Katexdraline öfkelendi ve buradaki uyuşuk din adamlarının Benedikten Keşişi olmalarını istedi. Çok geçmeden, Katedraller Benediktenlerin faaliyet alanı oldu.

1012- Canterbury başpiskoposu Alphege Vikingler tarafından Greenwich'de öldürüldü.

1060- Kral Edward öldü.

1062- Wulfstan adında bir piskopos Worcester piskoposu oldu. Bu piskopos köleciliğe karşı olmasıyla ünlü idi.

1066- İngiltere, Norman istilâsını yaşadı ve Fatih William (William the Conqueror) kral oldu. Çok geçmeden İngiltere'deki önemli kiliseler yakılarak yok edilmeye başladı.

1070- Bir İtalyan avukat olan Lanfranc, William tarafından Canterbury başpiskoposluğuna getirildi. Lanfranc, Canterbury Katedralini yeniden inşa etti ve

Canterbury bölgesinin önceliğini tesis etti. Fakat, din adamlarının evlenmemesi konusunu yürürlüğe koymakta başarısız oldu.

1080- William bir mektup yazarak Roma piskoposuna İngiltere kralının hiç sadakat borcu olmadığını hatırlattı.

1080- Rouen'de adı bilinmeyen bir kişi kralların ilâhî hakları konusunda uzun bir savunma yazdı ve Roma piskoposunun krallar üzerinde hiçbir otoritesi olamayacağını iddia etti.

1070- İngiliz Prensesi Margaret Malcolm ile evlendi ve İskoçya Kraliçesi oldu. İskoçya'da dindarlığın canlanmasına rehberlik etti.

1154- Nicholas Breakspear, Adrian IV adıyla Roma'nın tek İngiliz piskoposu oldu.

1093- Anselm, Canterbury başpiskoposu oldu. Herkes tarafından sevilen bu başpiskopos ontolojik tartışmaları başlatarak tanrının varlığını ispatlamaya çalıştı.

1161- Thomas Becket, Canterbury başpiskoposu oldu ve Becket 1171 yılında Canterbury katedralinde dört şövalye tarafından öldürüldü. Kısa süre sonra Becket'e azizlik unvanı verildi.

1186- Hugh, Lincoln piskoposu oldu ve Kral Richard I'e karşı çıktı.

1199- Kral John, Canterbury başpiskoposluğunun tayini konusunda papa ile görüş ayrılığına düşünce Papa III. Innocent, Kral John'u aforoz etti.

1205- Roma piskoposu, Stephen Langton'u[14] Canterbury başpiskoposu olarak atadı. Fakat Kral John onun İngiltere'ye girmesine izin vermedi.

1208- Roma piskoposu İngiltere'ye ambargo koydu.

1215- Kral John, Manga Carta'yı[15] imzalamak zorunda kaldı.

1210- Bir İtalyan olan John "Francesco", İtalya'da gençlerden oluşturduğu "Küçük Biraderler (Little Brothers)" adını verdiği grup için Roma piskoposunun desteğini aldı ve bu grup İlk Fransisken Tarikatı'nı oluşturdu.

1212- Francis ve arkadaşı Claire İkinci Fransisken Tarikatı'nı kurdu.

1221- Dominikenler İngiltere'ye geldi. Aynı yıl din sınıfı dışındakiler için Üçüncü Fransisken Tarikatı kuruldu. Bunlar daha sonraki frierleri oluşturdu. Bu üç Fransisken tarikatı bugün Anglikan Komünyonu içinde aktif durumdadır.

1224- İlk Fransiskenler Tarikatı İngiltere'ye geldi. Din adamları çok nadir olarak vaaz ettikleri için frierler yerel kiliselerin inşasında ve yaşamasında önemli rol oynadılar.

[14] Langton, günümüzde, İncil'i bölümlere ayıran kişi olarak bilinmektedir.

[15] 1215 yılında kabul edilen Magna Carta Libertatum (Büyük Özgürlük Fermanı) demokrasinin başlangıcı olarak kabul edilmektedir. İngiltere Kralı I. John, kabul ettiği 63 maddelik bu fermanla yetkilerinin sınırlı bir bölümünü feodal beylere (baronlara) devretmiş ve vatandaşlarına bir takım haklar sağlamıştır.

1220- Salisbury Katedrali'nin yapımı başladı. Buradaki ayin düzeni Cranmer tarafından düzenlenen Dua Kitabı (the Book of Common Prayer) için bir model teşkil etti.

1235- Araştırmacı ve bilim adamı olan Robert Grosseteste, Lincoln piskoposu oldu.

1244- Richard, Crichester piskoposu seçildi. Bu duruma Kral Henry III karşı çıktı ve onu episkopal ikâmetgâhın dışında tuttu.

1269- Westminster Abbey'in yeniden inşası Kral Henry III tarafından başlatıldı.

1255- Teleskop, mikroskop ve termometrenin mucidi Roger Bacon, Fransisken tarikatına girdi.

1324- İngiliz Fransisken frier olan William of Ockham Roma piskoposunun sarayında kendi felsefesini savundu. Onun savunduğu görüşler "nominalizm" olarak gelişti ve Reform dönemine kadar Avrupa düşüncesine hâkim oldu.

1340- Bu tarihten 1400 yılına kadar genelde İngiliz Mistiklerin ve yazarların dönemi olarak bilinmektedir.

1343- Bir münzevi ve mistik yazar olan Richard Rolle, *"The Fire of Love (Aşkın Ateşi)"* adlı bir mistik eser yazdı.

1372- Dame Julian of Norwich bir dizi mistik tecrübe yaşadı ve yaşadığı bu tecrübeleri *"Revelations of Divine Love (İlahi Aşkın Vahiyleri)"* adlı bir kitapta anlattı.

1386- Geoffrey Chaucer, *"Canterbury Tales (Canterbury Masalları)"* adlı eserini yazmaya başladı.

1396- Bir Ausutine mistiği ve *"The Ladder of Perfection (Mükemmelliğin Merdiveni)"* adlı esrin yazarı olan Walter Hilton öldü.

1381- Bir Oxford teologu olan John Wyclif *"Confession (İtiraf)"* adlı eserini yayınladı ve ekmek ve şarap "maddesinin" Evharistia esnasında mucizevî olarak ortadan kalktığını reddetti.

1401- Lollardlar adı verilen ve çoğunlukla çalışan insanlardan oluşan kesim din sınıfına karşı tavır alarak isyan etti. Başlarında bulunan liderleri Wyclif tarafından İngilizce'ye tercüme edilen İncil okundu.

1414- Lollardların ayaklanmasına liderlik eden Sir John Oldcastle Londra'yı ele geçiremedi. Bu ve benzeri olaylar İngilizleri kutuplara böldü ve bir sonraki yüzyılda yer alan reform hareketlerine önemli ölçüde engel oldu.

1405- York'un isyancı başpiskoposu Richard Scrope, Henry IV tarafından infaz edildi. Bu olaya karşı oluşan tepkiler tek yönlü olmadı.

1415- Henry V, Fransa'ya saldırdı. İngilizler, daha sonra Joan of Arc tarafından Fransa'dan çıkarıldı.

1427- Kardinal Henry Beaufort Roma piskoposunun vergi toplamakla görevlendirdiği kişiyi tutukladı.

1445- Henry VI'nın yönetimi başladı. Kendisi aziz fakat şizofrenik birisi olarak görüldü.

1485- Tudor ailesinden ilk kral olan Henry VII "Gül Savaşları" adı verilen iç savaş dönemini sona erdirdi.

1499- Hümanizm'in canlanmasında önemli yere sahip olan ve bugünkü İncil'in bölümlerindeki ayetleri bölerek numaralandıran kişi olarak bilinen Erasmus ilk defa İngiltere'yi ziyaret etti.

1518- Büyük yeteneklere sahip fakat kibirli ve dürüst olmayan bir kişiliğe sahip olduğu bilinen York piskoposu Thomas Wolsey kardinal oldu.

1529- Henry VIII, Wolsey'in açıklarını bularak görevden aldı.

2. REFORM HAREKETLERİ VE ANGLİKANİZM'İN DOĞUŞU

2.1. Reform Hareketleri

31 Ekim 1517'de Luther'in (1483-1546) Wittenberg Kilisesi'nin kapısına 95 maddelik tezini astırması, Avrupa'daki reformcu hareketin başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Saint Pierre Kilisesi'nin finansmanı için X. Leon tarafından uygulamaya konulan endülijans sistemi, Almanya'da utanç verici bir şekil aldığı için, Luther'in 95 maddelik tezinin muhteviyatını da bu sistemin eleştirisi oluşturmuştur.[16] Almanya'da bu şekilde başlayan reform hareketine, daha sonra Fransa'da Jean Calvin (1509-1564) ve İsviçre'de Ulrich Zwingli (1484-1531) liderlik etmiştir.

2.2. İngiltere'de Reform Hareketleri ve Anglikanizm

16. yüzyılda Avrupa'da oluşan Reform Hareketleri üç ana reform alanı oluşturdu: Almanya, Fransa dahil İsviçre ve İngiltere. Bu üç reform alanlarından en zayıf olanı İngiltere idi. Reform hareketlerine karşı başlangıçta muhalefet sert idi. Kraliçe Mary'nin yönetimi altında iken 277 tane Hıristiyan lider yakılarak öldürüldü.[17] Bundan dolayı, 1553 ile 1558 yılları arasında kraliçe olan Mary "Kanlı Mary" olarak anıldı. Kraliçe Elizabeth, 1558-1603 yılları arasında yöneticilik yaptı ve işte bu dönemde İngiliz kilisesi tamamen bağımsız hale gelerek kurumsal olarak Ulusal İngiliz Kilisesi veya Anglikan Kilisesi haline geldi. Kraliçe Elizabeth döneminin son yıllarında ve I. James'in tahttaki ilk yıllarında yeni bir din bilgini kuşağı ortaya çıktı ve kendi görüşlerini dile getirmeye başladılar. Richard Hooker[18]

[16] Roger Mehl, "Protestanlık Mezhebi", *Din Fenomeni*, Türkçe. çev. Prof. Dr. Mehmet Aydın, s. 247, Din Bilimleri Yayınları, Konya 1993.

[17] Errol Hulse, "The Example of the English Puritans", *Reformation Today*, s. 1, sayı. 153, Eylül/Ekim 1996

[18] Arthur pallod, *Richard Hooker*, s. 1-14, Longman, 1977.

(1554-1600), Richard Neile (1562-1640) ve William Laud (1573-1645) tarafından temsil edilen bu grup, piskoposluk hiyerarşisi içinde doğdu ve sonunda bu hiyerarşiye hâkim oldu. Anglikan düşüncesi içinde etkili olan bu akımın görüşleri, Kalvinizmin sert kader anlayışını yumuşatmaya çalışan Hollandalı teolog Jacobus Arminius'un (1559-1609) görüşleri ile paralellik gösteriyordu.[19] Arminius taraftarları, kurtuluş sürecinde kralın ve piskoposun yetkisi, sakramentlerin etkisi üzerinde durdular ve liturjik seremoninin daha ayrıntılı bir biçimde kullanılmasını savundular.[20] Bu anlayış, bazı çevreler tarafından "Yeni Ortodoksluk" olarak nitelendi.

2.2.1. Anglikanizm

An·gli·can terimi Latince *angles, anglicus ve anglicanus* kelimelerinden türemektedir ve (1) Yerleşik Episkopal İngiliz Kilisesi ve komünyon içindeki benzer inanç ve düzene sahip kiliselere ait olan veya onlarla ilgili olan, ve (2) İngiltere veya İngiliz ulusuna ait olan veya onlarla ilgili olan[21] anlamına gelmektedir. Aynı terimden türeyen Anglikanizm ise İngiliz Kilisesinin özellikle reformdan sonraki dinî geleneklerini izleyen insanlar veya kiliseleri tanımlamaktadır. Anglikanlar, bu gelenekleri İsa Mesih'ten sonraki ilk Hıristiyanlara kadar geri götürmelerine rağmen Hıristiyanlık içerisindeki ayrılıkların önce Ortodokslarla, daha sonra da Roma Katolik kiliseleri ile yaşandığını kabul etmektedirler. Ortodoks ve Roma Katolik kiliseleri gibi ve çoğu Protestan kiliselerinin tersine, Anglikanlar kilise içindeki otoriteyi apostalik silsile ile sürdürmektedirler.

Aslında İngiliz Hıristiyanlığının bağımsız yapısı V. asrın ilk yıllarında görülmeye başladı. İtalya'da ikamet eden bir İngiliz rahip olan Pelagius, insanın hareketlerinden dolayı direkt olarak tanrıdan sorumlu olduğunu, hükümet veya kilise otoritesinin direkt müdahalesi olmaksızın inayetin tanrının kanununa itaat etme çabasıyla elde edilebileceğine olan inancını ifade etti. Bu durum, vatandaşların hareketinin bir Hıristiyan yönetim tarafından yönlendirilen City of God'daki Augistine'nin görüşlerine aykırı idi. Bu tartışma her iki tarafın ölümünden sonra da iyice kızıştı ve İngiliz vatandaşlarının Hıristiyanlaşma biçiminde etkili oldu. VIII. Asırda İngiliz keşiş ve din âlimi olan Venerable Bede Kelt keşişlerin VII. yüzyılda Pelagius'un teorisine sıkı sıkı bağlı kaldıklarını ortaya koydu. Bede'nin *Ecclesiastical History of the English People* adlı eseri Anglo-Saxon döneminin hem spiritüel hem de kültürel tarihinin ana kaynağıdır. Tarihsel olarak, Roma ile İngiliz kilisesinin yolları 1534 yılında ayrıldı. Henry VIII'in boşanma isteği ve kilisenin varlığı ana neden oldu. Edward VI dönemine kadar radikal doktrinel değişiklik yapılmadı. Edwar VI, daha fazla Protestan yapıya sahip olan *The Book of Common Prayer*[22]

[19] Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, C. 12, s. 103-4, Macmillan Publishing Company.

[20] Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion,* C. 12, s. 103, Macmillan Publishing Company.

[21] Merriam-Webster online dictionary, "Anglican" maddesi.

[22] Thomas Cranmer of Canterbury (1533-1556) tarafından Edward VI'nın emriyle yazıldı. 1549 ve 1552 yıllarında olmak üzere iki nüshası vardır. 1549 baskısında birçok Latin rituel muhafaza edilirken

→

adlı dua kitabını 1552 yılında çıkardı. Ancak, klâsik Anglikan yapısını oluşturan Elisabeth I.'in kilise kuruluşu idi. Dinin 39 Maddesi (the Thirty Nine Articles of Religion) ile şekillenen bu kuruluş bir orta yol oluşturmayı amaçlıyordu. Bu orta yolda hem Katolik hem de Protestan inancının bağları ulusal kilise içinde bir arada olacaktı.[23]

2.3. Anglikan Kilisesi

İngiliz kilisesi bugün devlet tarafından kurulmuş olan tek kilisedir. Canterbury başpiskoposu bütün Anglikan piskoposları arasına onursal önceliğe sahiptir fakat kendi bölgesi dışında yönetim yetkisi yoktur. Kraliyet, danışmalardan sonra İngiliz piskoposlar arasında adaylar gösterir. Parlamento doktrin ve liturji üzerinde nihai yetkiye sahiptir fakat 1969 yılında çıkarılan Synodical Government Measure İngiliz Kilisesi'ne kendi iç meselelerini düzenlemede çok fazla özgürlük vermiştir.

Anglikanizm yaygın olarak kendini yerleşik İngiliz Kilisesi ile özdeşleştirmektedir. Fakat dünyanın birçok yerinde Anglikan kilisesi mevcuttur. A.B.D. ve İskoçya gibi bazı ülkelerde Anglikan kilisesi, Episkopal Kilise olarak bilinmektedir. Anglikan Komünyonu Anglikan kiliselerinin dünya çapındaki örgütüdür. Bir bütün olarak Anglikan Kilisesi'nden bahsetmek mümkün olmadığından Anglikan Komünyonu demek daha iyidir. Anglikan Komünyonu ise İngiliz Kilisesi ile komünyon içinde olan ulusal kiliselerden ibarettir. Bu kiliselerin bazıları Anglikan bazıları da Episkopal kilise olarak isimlendirilir. Anglikan Kilisesi'nin başında Primate adı verilen bir din adamı bulunur. Primate, ulusal düzeyde kilisenin başıdır. Fakat primateler, Canterbury başpiskoposunun liderliğini *primus inter pares* (eşitler arasında ilk) olarak kabul ederler. Free Church of England ve Anglican Province of Chritst the King gibi, İngiliz Kilisesi ile komünyon içinde olmayan fakat kendilerini doktrin olarak Anglikan olarak gören mezhepler de mevcuttur.

Anglikan kiliselerinin kurumsal yönetim biçimi episkopaldır ve piskoposlar, prespiter rahipler apostalik döneme kadar geri giden diyakozluk silsilesini sürdürmektedir. Piskoposluğun resmî bir doktrini yoktur. Bazı Anglikanlara göre bu esastır bazılarına göre ise tam bir Katolik kilisesi düzeni için gereklidir.

Tüm Anglikan kiliseleri anayasal olarak yönetilir. Her birinin idare ve yasama yetkileri için uygun kanunları vardır. Piskoposlar, din sınıfı ve vatandaşlar sinodun karar verme sürecinde yer alırlar bunların ayrı ayrı oy kullanarak bir konsensüse varmaları önemli doktrinel, önemli liturjik veya kanonik meselelerde şarttır. İngiltere dışında piskoposlar genellikle bir diyakoz sinodu tarafından seçilir;

→

1552 baskısında bunlar kaldırıldı. Kraliçe Elisabeth I, bu baskıda köklü değişikler yaptırdı ve 1549 baskısındaki komünyon uygulaması bu baskıda da yer aldı.

[23] *Catholic Encyclopedia*, "Anglican" maddesi, Cilt I.

diğer piskoposlar ve her bir diyakozluk bölgesinden din sınıfı seçilmek için vatandaş temsilcilerinin onayına tabidir.

Episkopal olmaya ilâveten, Anglikan kiliseleri ortak bir liturji ile bağlıdır. Bu liturji *The Book of Common Prayer* içinde yer alır. Bu dua kitabının nasıl kullanılacağı tüm Anglikan kiliselerinde önceden anlatılır. İncil ve bir İlâhi ile birlikte kilise ritüelleri ve seremoni için gerekli olan her şeyi sağlar. Bu kitap 1645-1660 arası yıllar dışında XVI. asırdan beri kullanılmaktadır. 1645-1660 arası yıllarda bu kitabın özel veya kamuda kullanımı yasaklandı.

Canterbury başpiskoposu birçok Anglikan mezhebi arasında sembolik lider olarak kabul edilir fakat papa gibi diğer dini liderlerle karşılaştırıldığında resmi otoriteye sahip değildir.

Tüm Anglikan kiliseleri ortak noktalara sahiptir. İlk kilisede kurulan inanç ve düzeninin hedefi, genelde Protestan geleneğe sahip olan *the Book of Common Prayer veya the Alternative Service Book* adlı dua kitabını korumaktır. Kilisenin çeşitli ayin kitapları genellikle gevşek yapılı oldukları için bu konuda çok fazla teolojik çeşitlilik mevcuttur. Sonuç olarak, teolojik liberallere, evanjelistlere, neopentecostalisme ve Anglo-Katolisizme kilise içinde yer vardır. Sadece iki sekrament geçerli olarak kabul edilir: Bebek vaftizi ve Komünyon veya evharistiya. Ancak, evlilik gibi kilisenin diğer ritüelleri sadece seremoni olarak kalmaktadır.

Anglikan kiliselerinin hepsi ulusal kilisedir ve Hıristiyan hayatının ulusal ifadesidirler. Ortak piskoposlar konseyi ile birbirlerine bağlıdırlar ve Canterbury başpiskoposu bu konseyin onursal başkanıdır. Böylece apostalik silsile sürdürülmekte ve bu silsile Havarilere kadar geri götürülebilmektedir.[24] Henry VIII'den itibaren İngiliz Kilisesi'nin de başı krallardır. Buna göre, bugüne kadar Anglikan Kilisesinin başında bulunan krallar sırasıyla şunlardır:

Henry VIII (1509-1547)
Edward VI (1547-1553)
Mary I (1553-1558)
Elizabeth I (1558-1603)
James I (1603-1625)
Charles I (1625-1649)
Oliver Cromwell (1653-1658)
Richard Cromwell (1658-1659)
Charles II (1660-1685)
James II (1685-1688)
Mary II (1689-1694)

[24] *The Canadian Encyclopedia* © 2004 Historica Foundation of Canada.

William III (1689-1702)
Anne (1702-1714)
George I (1727-1760)
George II (1727-1760)
George III (1760-1820)
George IV (1820-1830)
William IV (1830-1837)
Victoria (1837-1901)
Edward VII (1901-1910)
George V (1910-1936)
Edward VIII (1936)
George VI (1936-1952)
Elizabeth II (1952-)

2.4. Anglikanizm'de Doktrin ve Liturji

Anglikanlar, otoriteyi Richard Hooker tarafından belirlenen şekilde Kutsal Kitap'ta (Scripture) ararlar. Eski kiliseden kalan pratikler ve yazıların oluşturduğu gelenek ve Mantık doktrinin sürekliliğini sağlamaktadır. İngiliz kilisesi İncil'i, İznik[25], Athanasius[26] ve Apostles[27] (Havariler) olmak üzere üç Kredoyu, 39 Maddelik Nizamname'yi[28] ve *Book of common Prayer*'i Anglikan doktrininin ifadesi olarak

[25] Kilise tarafından 325 yılında düzenlenen İznik (Nicea) Konsili'nde oluşturulan kredodur. Hıristiyan Ortodoksluğunun en erken dogmatik ifadesi olarak bilinen bu kredo, trinitenin yapısı hakkında Arianizm tarafından ortaya konan ihtilâf konularına bulunan çözümden oluşmaktadır. Katılımcıların hemen hemen hepsinin Doğu Akdeniz bölgesinden gelenlerden oluşan bu konsilin kararı İznik Kredosu'nda şekillendirilmiştir: Baba Tanrı ve Oğul Tanrı ortak öze ve ortak ebediyete sahiptirler; İsa ile ilgili olarak oluşturulan Arian inancı heretiktir.

[26] Athanasius (299-373) çok katı bir hayat yaşayan ve İznik Konsili'ne katılan ve Constantine'i destekleyen İskenderiyeli bir teolog idi. İznik Konsili'nden bir yıl sonra İskenderiye piskoposu ölünce yerine Athanasius atandı. Athanasius kredosunda trinite "Üçleme içinde tek tanrıya ibadet ederiz. ... Baba Tanrıdır, Oğul Tanrıdır ve Kutsal Ruh Tanrıdır; Fakat, bunlar üç ayrı tanrı değil, tek Tanrıdır" şeklinde tanımlanmaktadır. Athanasius yaptığı çalışmalarda Mesih'in gerçekten Tanrı olduğu gerçeğini ortaya koymaya çalıştı.

[27] Reforma tâbi tutulan kiliselerin temel kredosudur. Bu kredonun tarihi Yeni Ahid'in yazımından yarım asır sonrasına kadar geri götürülmektedir. 12 havarinin bu kredonun yazarları olduğuna inanılmaktadır. Bu inanca göre, her havarinin bir cümlecik ilâve etmesiyle bu kredo oluşmuştur. Symbolum Apostolorum da adlandınlır. Batı Hıristiyanlığı tarafından ibadette kullanılan en yaygın kredodur. Temel doktrinleri Trinite ve Yaratıcı Tanrı doktrinleridir. Bu kredoyu İsa'nın semaya yükselişinden sonraki onuncu günde havarilerin yazdıkları rivayet edilmektedir. En erken yazılı nüshası *Interrogatory Creed of Hippolytus* adı verilen 215 tarihli nüsha olarak bilinmektedir. Bu nüshada Hıristiyanlık doktrini soru-cevap şeklinde verilmiştir.

[28] 39 maddeden oluşan bu nizamname İngiliz Kilisesi'nin inanç esaslarının özeti niteliğindedir. 1553 yılında hazırlanan 42 maddeden oluşan nizamname esas alınarak 1563 yılında kilise tarafından hazırlanmıştır. 1571 Parlamento Kanunu (Act of Parliament) ile din adamlarının bu 39 maddelik nizamnameye uymaları zorunlu kılınmıştır.

görmektedirler. Ancak, bunlar arasında 39 Maddelik Nizamname bağlayıcı değildir.

Anglikanizm her zaman teoloji ve liturjide gösterdiği çeşitlilikle dikkat çeker. Farklı bireyler ve gruplar daha fazla Roma Katolik geleneğiyle veya reform ilkeleri ile kendilerini tanımlarlar. Anglikanizm'in amacı Protestan ve Katolik unsurlar arasında bir orta yol (via media) tutmaktır. Bu çaba İngiliz Reformu'nun temelde bir devlet hareketi olmasından kaynaklanmaktadır. Devlet gücü olmasaydı, Anglikanizm ölü doğabilirdi.[29] Kraliçe Elizabeth I (1558-1603) Anglikanizm'in hayatta kalmasını sağladı. Babası Henry VIII gibi Kraliçe Elizabeth de hem kiliseyi hem de devleti yönetmeye kararlı idi. 1559 yılındaki Act of Supremecy, Henry'ye ait olan "İngiliz Kilisesi Topraklarındaki Yüce Lider" unvanını "yüce yönetici (supreme governor)" şekline dönüştürdü. Elisabeth'in İngiltere'yi herhangi bir papalık otoritesine bırakmaya niyeti yoktu.[30] Edward VI'nın emriyle kabul edilen ve büyük bir kısmı Kraliçe Mary tarafından heretik olduğu için yakılan başpiskopos Thomas Cranmer of Canterbury (1533-1556) tarafından yazılan *The Book of Common Prayer* adlı eserin 1549 ve 1552 baskıları Anglikanizm için esas kitap oldu. Her iki baskı da doktrin olarak Protestan idi. 1549 baskısında birçok Latin ritüel muhafaza edildi fakat 1552 baskısında bunlar kaldırıldı. Kraliçe bu baskıda köklü değişikler yapmayı başardı. Roma piskoposuna yönelik olumsuz atıflar kaldırıldı. 1549 baskısındaki komünyon uygulaması ilâve edildi.

1571 yılında, parlamento Anglikanizm'in resmî ifadesi olan 39 Maddelik Nizamname'yi onayladı. Bu maddeler, tam bir doktrin sistemi değildi fakat Katolisizm ile olan farklılıkları ortaya koymakta ve Reform hareketleri ile olan uyuma işaret etmektedir.[31] Kraliçe 20. maddeye "kilise, ritüelleri ve seremonileri belirleme gücüne sahiptir" ifadesini ekledi. Elisabeth tarafından koyulmuş olan bu ilke Anglikanizm'in temelini teşkil etmektedir. Eski kilise gelenekleri ve ilk kilise babalarının öğretileri, eğer Kutsal Kitaba ters değilse, çok önemlidir. Trinite ve ınkarnasyon üzerine yapılan ilk dört konsilin kararları kabul edilmektedir. Anglikan liturjileri düzenli olarak Apostles (Havariler) ve İznik kredolarını kullanmaktadır ve ara sıra bazı yerlerde de Athanasius kredosunu kullanmaktadır.[32]

Bugün çoğu Anglikanlar Kutsal Kitabın ve diğer tarihî belgelerin modern metotlarla makul biçimde eleştirilmelerini kabul etmektedirler. Anglikanizm'in Thomas Aquinas, Luther veya Calvin gibi bir teologu olmamıştır. Fakat Richard Hooker (1554-1600) tarafından yazılan *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* adlı apolojetik eser Anglikanizm için hâlâ çok etkili bir kaynaktır.

[29] W. J. Sheils, *The English Reformation 1530-1570*, s. 51-55, Longman, 1989.

[30] Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, C. I, s. 286, Macmillan publishing Company.

[31] Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, C. I, s. 287, Macmillan publishing Company.

[32] Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, C. I, s. 287, Macmillan publishing Company.

Anglikanizm'de vaftiz ve komünyon (evharistia) kurtuluş için gerekli sekramentler olarak görülür. Vaftizin su ile yapılması, "Tanrı adına, ve Oğul adına ve Kutsal Ruh adına" yapılması onu geçerli kılar. Bebeklik döneminde vaftiz edilen kişilerden daha sonra anne-baba tarafından verilen vaatlerin teyit edilmesi beklenir. O zaman, bir piskopos tarafından onaylanır. Ekmek ve şarap ile yapılan evharistia, İsa'nın son yemekte yaptığı şükür duası ile takdis edilir.[33]

XIX. yüzyılda, Anglikanizm'in özellikle iki aşırı formu öne çıkmıştır: Anglo-Katolik ve Evanjelik akımlar. Bu gruplar, genellikle Yüksek (High) ve Low (Alt) Anglikanizm olarak anıldılar. Fakat Anglikanların inanç değerleri bu etiketin hiç birisine uymamaktadır. Çoğu Anglikanlar kendilerini her ikisinin arasında bir yerde görürler. Yüksek Kilisedeki ayinler çok ritüelistiktir ve kisve, sekrament ve dil bakımından Katolik sembolizm ile fazla benzerlikler taşır. Diğer yandan, Alt Kilisedeki ayinler gittikçe yaygın hale gelmektedir ve oldukça gayri resmîdir. Buradaki ayinlerde vaaz ve ilâhi hâkimdir.[34]

ANGLİKANİZM ÖNCESİ İNGİLTERE VE ANGLİKANİZMİN DOĞUŞU

ENGLAND BEFORE ANGLICANISM AND THE RISE OF ANGLICANISM

Mehmet ŞAHİN

Though the history of England goes back to ancient history, generally druidism and later Roman culture and with it, the Christian tradition came into England. With reformation and especially with the divorce desire of Henry VIII, a national church came into use under the name of the Church of England or Anglicanism. The term ***Anglican*** describes those people and churches following the religious traditions of the Church of England, especially following the Reformation. Anglicans trace these traditions back to the first followers of Jesus. Anglicanism is most commonly identified with the established Church of England, but Anglican churches exist in most parts of the world. Each national church or province is headed by a Primate, and is divided into a number of dioceses. The various Anglican churches are "in communion" with the See of Canterbury and the Anglican Communion is a formal organization made up of churches at the national level. Anglicans look for authority in Scripture, Tradition and Reason. The Church of England regards the Bible, the three Creeds, the Thirty-Nine Articles and the Book of Common Prayer as the principal

[33] Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, C. I, s. 289, Macmillan publishing Company.

[34] *The Canadian Encyclopedia* © 2004 Historica Foundation of Canada.

statements of Anglican doctrine. Historic Anglican doctrine is generally Protestant, but Anglicanism also considers itself to be a Catholic church. Anglicanism has always been characterized by diversity in theology and liturgy.

Keywords: Anglicanism, Church of England, Druidism, English Reformation.

ÖMER RIZA DOĞRUL'UN MİSYONERLİĞE DAİR İKİ MAKALESİ ÜZERİNE

Sami BAYBAL
Dr., S.Ü. İlahiyat Fakültesi
Dinler Tarihi Araştırma Görevlisi

Hıristiyanlık dünyasının hem kendi dinlerini yaymak, hem de siyâsî ve ekonomik birtakım çıkarlar elde etmek için çok ciddî projeler ürettiği şu günlerde, "misyonerlik faaliyetleri" pek çok ülkede olduğu gibi ülkemizin de gündemine yeniden taşınmıştır. Aslında dünyanın her tarafında asırlardır sürdürülen bu faaliyetler, özellikle İslâm âlemine, bu arada Türkiye'ye yönelik olarak hızlanmıştır. Zira Müslüman ülkelerde ve yurdumuzda sözkonusu faaliyetler için zemin çok uygun görünmektedir.

İşte biz de bu çalışmamızda Ömer Rıza Doğrul'un, 1924 tarihli Sebilürreşad mecmuasının 593. ve 595. sayılarında yayımlanan misyonerlikle ilgili iki makalesinde verdiği bilgilerin değerinin ne olduğuna ve günümüzde neyi ifade ettiğine dair bazı mülâhazalarımızı ortaya koymak istiyoruz. Amacımız, bir taraftan sözkonusu makaleler bağlamında misyonerlikle ilgili birkaç noktaya vurgu yaparak konuyla ilgilenenlerin ufkunun genişlemesine yardımcı olabilmek, diğer taraftan yurdumuzda dozajı hergün artırılarak yoğunlaştırılan misyonerlik faaliyetlerine karşı insanlarımızın ve daha çok gençlerimizin dikkatini çekebilmektir. Bundan başka misyonerlerin hedefleri ve çalışma teknikleri açısından dün ile bugünü mukayeseye bir zemin hazırlamaktadır.

Konumuza girmeden önce 1908 tarihinde yayın hayatına başlayan "Sırat-ı Müstakîm" mecmuasında, 1912 yılından itibaren ise "Sebilürreşad" adıyla yayınını sürdüren mecmuada geçen misyonerlikle ilgili makaleleri[1] belli bir düzen gözeterek sıralamayı uygun bulduk. Zira gerek yayımlandığı dönem, gerekse muhteva açısından her sahanın araştırmacılarına önemli kaynak teşkil eden Sırat-ı Müstakîm ve Sebilürreşad mecmuaları, "Dinler Tarihi" alanında da pek çok ilim ve fikir adamının değerli makalesine yer vermiştir. Dolayısıyla bizim aşağıda sunacağımız tablo, bilhassa "Dinler Tarihi"yle ilgilenen araştırmacılar için misyonerliğe dair yazılıp çizilenlerle ilgili genel anlamda bir fikir verebilecek, belki de bundan sonra

[1] Bkz. M. Sami Baybal, *Sırat-ı Müstakîm Ve Sebilürreşad Mecmuaları*'nda Yayımlanan, **"Dinler Tarihi"** İle İlgili Makaleler (Doktora I. Semineri), Konya-1993, s. 3-14.

misyonerlik sahasında çalışacaklar için gerekli açılımı sağlama noktasında katkıda bulunabilecektir.

I- SIRÂT-I MÜSTAKÎM MECMUASINDA YAYIMLANAN "MİYONERLİK" İLE İLGİLİ MAKALELER (YAZAR ADINA GÖRE)

Yazar	Makale	Cilt	Sayı	Ay	Yıl	Sayfa
Ahmed Şerif	Beyrut'ta Maarif-i Ecnebiyye, Tesirat ve Netayici	6	139	4.	R.1327-M.1911	135-137
Halil Halid	İngiltere'de Büyük Misyo-ner Mu'temeri ve İstikbal-i İslâm	4	95	6.	R.1326-M.1910	296-298
Samizâde Süreyya	Beyrut'ta Amerikan Protestan Mektebi	6	144	5.	R.1327-M.1911	218-220
" "	" "	6	147	6.	R.1327-M.1911	268-270
Sırât-ı Müsta-kîm	Konya'da Protestanlık	6	150	7.	R.1327-M.1911	318-319
" "	Misyonerler Ale-mi/İslâmiyetin İntişarı...	4	98	7.	R.1326-M.1910	347-348
" "	Onikibin İncil, Rusya...	6	155	8.	R.1327-M.1911	399-400

II- SEBÎLÜRREŞÂD MECMUASINDA YAYIMLANAN "MİSYONERLİK" İLE İLGİLİ MAKALELER (YAZAR ADINA GÖRE)

Yazar	Makale	Cilt	Sayı	Ay	Yıl	Sayfa
Abdu'l—Ahâd Davud	Kırkikibin Katolik Misyoner Cemiyeti	12	292	4.	R.1330M.1914	103-105
Aksekili Ahmed Hamdi	Kırk Kilise	1-8	22-204	7.	R.1328-M.1912	424-426
" " "	Müslüman Kıyafetinde Gezen Bir Protestan Misyoneri İle	11	263	9.	R.1329-M.1913	43-44
" " "	" " "	11	264	9.	R.1329-M.1913	54-56
" " "	" " "	11	265	9.	R.1329-M.1913	67-69
" " "	" " "	11	266	10.	R.1329-M.1913	83-85
Âlem-i İslâm Mecmuası	Afrika'da İslâmiyet Alabildiğine İlerliyor, Hıristiyan Misyoner Âlemi Dehşetler İçindedir	12	299	5.	R.1330-M.1914	237-240
" "	Âlem-i İslâmı Hıristiyanlaştırmak için "Arnavutluk Bir Anahtar İmiş"	12	295	4.	R.1330-M.1914	162-163
Yazar	Makale	Cilt	Sayı	Ay	Yıl	Sayfa
-El-Menâr'dan-	Nasraniyet Propagandacıları ve Ezher	11	275	12.	R.1329-1913	237
Enver Paşa	Misyoner Tehlikesine	15	366	8.	R.1334-M.1918	36-37

	Karşı					
Hâkimiyet-i Milliye'den-	Genç Hıristiyalar Cemiyetinin Faaliyeti	19	483	6.	R.1337-M.1921	159-160
Hüseyin Kıdvay	Hıristiyanlık ve Cemiyet-i Akvam	17	431-432	7.	R.1335-M.1919	125-128
Matbuat	Mekteplerde Terbiye-i Diniye Mahvoldu. Misyonerler Mekteplerimizi İstila Etti	11	278	12.	R.1329-M.1913	283
"	Müslüman Memleketlerinde Misyoner Orduları. Hıristiyanlar Âlem-i İslâm'ın Ruhunu da İstila Ediyor	11	277	12.	R.1329-M.1913	269-271
Mecdüddin	Genç Hıristiyanlar Cemiyeti ve Faaliyeti-Elvah-ı İntibah-	19	493	2.	R.1338-1922	265-268
"	Genç Hıristiyanlar Cemiyeti	20	495	3.	R.1338-M.1922	7-8
"	" " "	20	498	4.	R.1338-M.1922	43-45
"	" " "	20	513	8.	R.1338-M.1922	219-221
Mehmed	Müslümanlar	11	281	1.	R.1329-M.1913	332-

	Mesknette, Ermeniler Faaliyette					334
Mehmed Hayreddin	Garbın Şarkta Kilise Siyaseti	1-8	26-208	8.	R.1328-M.1912	502-50
" "	Rusya'nın Şarkta Kilise Siyaseti	2-9	28-210	8.	R.-1328-M.1912	32-35
Mr. Grenge (Konferansçı) Aksekili A. Hamdi (çev.)	Müslümanlığı Yeryüzünden Kaldırmak İçin Avrupalıların Hud'aları ve Nasraniyetin Nüfuzuna Karşı İslâm'ın Mukavemeti	12	304	6.	R.1330-M.1914	320-322
"	" " "	12	305	7.	R.1330-M.1914	336-338
M. Şadi	Toprağımızda Ecnebi Mektepleri	2-9	51-	2.	R.1328-M.1912	431-432
Ömer Rıza	**Misyonerlik**	**23**	**593**	**3.**	**R.1340-M.1924**	**333-334**
" "	**Misyonerlik. Son Asırda Misyonerlik Faaliyetleri**	**23**	**595**	**4.**	**R.1340-M.1924**	**359-361**
Yazar	**Makale**	**Cilt**	**Sayı**	**Ay**	**Yıl**	**Sayfa**
Sebîlürreşâd	Âlem-i İslâm Hıristiyanlaşıyormuş	12	294	4.	R.1330-M.1914	147-148

"	Bir Katoliğin Tecavüz-i bîede- bânesi. (Osm. Matbu- at-ı ve Talebelerinin Galeya- nı)	2-9	51- 233	2.	R.1328-M.1912	430- 431
"	Büyük Bir Tecavüz (Kur'an'- dan Menfaat Temini- ne Kalkı- şan Bir Hıristiyan)	21	542- 543	7.	R.1339-M.1923	181- 182
"	Genç Hıristiyanlık Cemiyeti	21	525- 526	4.	R.1339-M.1923	43-46
"	" " "	21	530- 531	5.	R.1339-M.1923	86-87
"	" " "	24	611	8.	R.1340-M.1924	201- 202
"	Genç Hıristiyanların Faaliyet- lerini Açığa Vurmaları	25	625	11.	R.1340-M.1924	13-14
"	Hıristiyan Misyonerliği Azim Telaş İçindedir. Darü'l-Hila- fe'de "İslâm İrşad Cemiyeti" Tesis Zamanı Geldi	12	295	4.	R.1330-M.1914	160- 162
"	İncil Misyonerleri ve Âlem-i İslâm	15	376	10.	R.1334-M.1918	226- 228
"	" " "	15	377	11.	R.1334-M.1918	242- 244

“	“ “ “	15	379	11.	R.1334-M.1918	275-278
“	İslâmiyet ve İncil Misyonerleri	15	376	10.	R.1334-M.1918	226-228
“	Lozan Konferansında Misyonerlik Faaliyeti	21	528-529	5.	R.1339-M.1923	70
“	Milletin Maneviyatına Karşı Açılan Harb. Misyoner Erkan-ı Harbiyesinin Müdhiş Faaliyeti	20	519	9.	R.1338-M.1922	298-300
“	Misyoner Faaliyeti	25	631	12.	R.1340-M.1924	107-108
“	“ “	25	632	1.	R.1340-M.1924	122-123
“	Misyoner Hareketi	23	589	2.	R.1340-M.1924	260-263
“	Misyonerler Çalışmakla İntişar-ı İslâm’ın Önüne Durabilirler mi?		204			
“	Müslüman Çocuklarının Kiliselere Götürülmesi	25	637	2.	R.1341-M.1925	205-206
Yazar	**Makale**	**Cilt**	**Sayı**	**Ay**	**Yıl**	**Sayfa**
Sebîlürreşâd	Müslüman Memleketlerinde Misyoner Orduları	11	277	12.	R.1329-M.1913	269-271
“	Papa ve Misyonerlik	25	636	1.	R.1341-M.1925	191-192

"	Papaz Mektepleri Açılıyor	24	615	9.	R.1340-M.1924	270-271
"	Papaz Mektepleri Açılıyor, Medreseler Ne Olacak?	24	622	10.	R.1340-M.1924	381
"	Papaz Mektepleri, Genç Hıristiyan Cemiyetleri	24	624	11.	R.1340-M.1924	413-414
"	Papaz Mekteplerinin Sırrı	23	596	4.	R.1340-M.1924	379-381
-Tanin Gazetesi	Genç Hıristiyanlar Cemiyeti	24	599	5.	R.1340-M.1924	12-13

III- YENİ SEBÎLÜRREŞAD'DA YER ALAN "MİSYONERLİK" İLE İLGİLİ MAKALELER (YAZAR ADINA GÖRE)

Yazar	Makale	Cilt	Sayı	Ay	Yıl	Sayfa
Ömer Rıza Doğrul	Misyonerliğin Yeni Şekli	1	18	10.	1948	277-278
Kemal Kuşcu	Yeni Bir Hıristiyanlık Propagandası	14	349	6.	1963	374
Süleyman Külçe	Memlekemizde Hıristi-yanlık Propagandaları	1	19	11.	1948	300-302
İzzet Mühürdaroğlu	Mekteplere İncil Lisanı mı Tamim Edilecek?	4	83	7	1950	124
Eşref Edip	İkinci Kudüs mü? Papalı-ğın İzmir'de Kurduğu Ruhani Karargah	5	108	8.	1951	115-116
" "	Garplılaşma Hareketin-	1	10	8.	1948	146

	de Hıristiyanlaşma da Var mıdır? I					
" "	Birinci Merhale Müze, İkinci Merhale Kilise	6	130	7.	1952	72-74
Cevat Rifat Atilhan	Nasraniyete Rücu mu?	5	108	8.	1951	117-118

Yukarıdaki tabloda görüldüğü gibi Ömer Rıza Doğrul'un Sebîlürreşad'da Osmanlı Türkçesiyle yayımlanan iki makalesinden ilki "Misyonerlik", diğeri ise "Son Asırlarda Misyonerlik Faaliyetleri" başlığını taşımaktadır. Yazar, kaleme aldığı bu makalelerden birincisinde, böyle bir yazıya yer vermesinin sebebini şöyle açıklamaktadır: "Amacımız, Hıristiyan milletlerin dinlerini yayma noktasında ne kadar gayretli olduklarına dikkat çekerek, müslümanları ikaz ve dinî faaliyetlere davettir"[2].

Ömer Rıza birinci makalesinin hemen başında, Hıristiyanlık âleminin en çok önem verdiği şeylerden birinin "Hıristiyanlığı yaymak" olduğunu ifade ettikten[3] sonra, Hıristiyanların her türlü fedakârlık ve gayretlerine rağmen misyonerlik çalışmalarında elde ettikleri muvaffakiyetin ehemmiyetsiz olduğuna dikkat çekmiş ve buna satır aralarında sık sık vurgu yapmıştır[4]. Yine Hıristiyanların kendi dinlerinin propagandasını yaparlarken, hem mensup oldukları teşkilâtların hem de dayandıkları milletlerin, her türlü destek ve yardımını gördüklerine işaret etmiştir[5].

Ömer Rıza, Hıristiyan misyonerliğini Kurûn-ı Ûlâ (İlk Asırlar), Kurûn-ı Vüstâ (Orta Asırlar) ve Kurûn-ı Ahîra (Son Asırlar) olmak üzere üç devrede ele almıştır[6]. Birinci makalesinde İlk ve Orta Asırlardaki misyonerlik çalışmalarını irdelerken; ikinci makalesinde de son asırları söz konusu etmiştir.

Yazara göre Hıristiyan misyonerliğinin kurûn-ı ûlâ devri, Hıristiyanlığın Küçük Asya, Anadolu Yarımadası, Yunanistan, Mısır, Roma, Afrika, İspanya, Gal vb. yerlerde yayılmasına tesadüf etmiştir. M. V. asırda Hıristiyanlık, yazarın ifadesiyle tabiat perestişkârlığının vahşî şekliyle dini algılayan birçok Avrupa milletine nüfuz etmiştir. Bu sıralarda İrlanda, İskoçya, İngiltere gibi ülkeler Hıristiyanlığı kabul etmiş, M. VIII. asırda Hıristiyanlık İskandinavya'ya da girmiştir[7].

[2] Ömer Rıza, "Misyonerlik", *Sebîlürreşad*, İstanbul 1924, c. 23, sy. 593, s. 333, (Adı geçen dergi bundan sonraki dipnotlarda, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'ndeki kısaltmalar esas alınarak "SR" şeklinde gösterilecektir).

[3] SR, sy. 593, s. 333.

[4] SR, sy. 593, s. 333.

[5] SR, sy. 593, s. 333.

[6] SR, sy. 593, s. 333; krş. Abdurrahman Küçük, "Misyonerlik Ve Türkiye", *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri*, Ankara 1996, s. 37.

[7] SR, sy. 593, s. 333.

İlk makalesinde "misyonerlik" konusuna tarihî perspektiften bakmaya devam eden Ömer Rıza, XIV. asrın başından itibaren Hıristiyanların İslâm âlemine misyonerler göndererek Müslümanları kendi dinlerine davete karar verdiklerini; bir taraftan Nastûrîler'in* Bağdat, Nusaybin gibi yerlerde, yine Hindistan'ın Malabar sahilinde, Seylan adasında ve Hazar Denizi civarında bulunan misyoner teşkilâtını takviye ettiklerini, diğer taraftan ise Ehl-i salîble olan savaşların devam ettiğini ifade etmiştir[8]. Bu ifadenin hemen arkasından verilen tarihsel sürece dayalı şu bilgiler, misyonerlik faaliyetlerinin ne derece ciddiye alındığını göstermesi açısından ilginçtir: M. 1245 senesinde Roma'dan gönderilen iki heyetten biri İran'da bulunan Moğol başkumandanını, diğeri Tatarlar tarafından kabul edilen azimetli Oktay Han'ın haleflerini Hıristiyanlığa davet etmek üzere yola çıkmıştı. M. 1253 senesinde Fransa kralı bu girişimi te'yiden diğer bir misyoner heyeti göndermiş ve 1273 senesinde de bir misyoner heyetiyle birlikte seyyah Marko Polo Kubilay Hân'ı ziyaret ederek Hıristiyanlığı neşre çalışmışlar, Pekin'e kadar gitmişler ve İncil ile Zebur'u Tatarca'ya tercüme ederek yerlilerden kendilerine yardım edecek adamlar bulmaya başlamışlardı"[9].

Ömer Rıza yukarıdaki bilgileri naklettikten sonra XV. asrın sonuna doğru misyonerliğin büyük ehemmiyet kazandığına işaret ederek, bu bağlamda örneğin "Kristof Kolomb'un 1492'de Amerika'yı keşfederek Sen Salvador'a çıkması gibi bazı olaylara vurgu yapmış; Venediklilerin Kuzey Amerika sahilleri boyunca gerçekleştirdikleri misyoner faaliyetlerinin yeni âlemler açtığını, Portekiz ve İspanyol kiliselerinin de bu fırsattan istifade ettiklerini, özellikle İspanyolların her türlü vasıtayı ve vahşiliği kullanarak ellerine geçirdikleri ülkelerin Hıristiyanlığı kabul etmeleri için çalıştıklarını belirtmiştir[10].

Yazara göre bu sıralarda Cizvitler* ortaya çıkmışlar, birçok yerle birlikte Japonya'da Hıristiyanlığı yaymaya başlamışlardır. Cizvitler, Çinliler arasında (yirmi yedi sene) ve Güney Amerika'da bu faaliyetlerine devam ederek, 1582'de Paraguay'ı Hıristiyanlaştırmışlardır. XVI. asrın sonunda ise Amerika'daki bütün Hıristiyanlık faaliyetleri birleştirilmiştir[11].

* **Nastûrîlik (Nastoryanizm, Nastûrî Kilisesi):** Hıristiyanlık'ta İsa Mesih'in şahsıyla ilgili tartışmalarda, İsa'da iki ayrı şahsiyetin, yani ilâhî ve insanî şahsiyetlerin, yan yana birbirine karışmaksızın varlığını sürdürdüğü görüşüne dayalı Diyofizit akideyi savunan İstanbul Patriği Nestoryus taraftarlarının oluşturduğu akım (Geniş bilgi için bkz. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara 1998, s. 279; Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Konya 1989, s. 20).

[8] SR, sy. 593, s. 333.

[9] SR, sy. 593, s. 333.

[10] SR, sy. 593, s. 333-334.

* **Cizvitler (Jesuitler):** 16. yüzyılda Aziz İgnatius Loyola tarafından kurulan Katolik tarikat (Geniş bilgi için bkz. Ş. Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, s. 83).

[11] SR, sy. 593, s. 334.

Ömer Rıza'nın az sonra zikredeceğimiz bir tesbiti, dünyada bugünlerde gelişen olaylar açısından çok yerinde ve ilginçtir. O, Hıristiyanlığın Avrupa milletleri içinde yerleşmesini takiben bu milletlerin siyâsî, içtimaî ve ilmî faaliyetleriyle Hıristiyan misyonerliğinin işbirliği yaptığını, kâşiflerle birlikte meçhul kıtalara girdiğini, ordularla beraber harp meydanlarına koştuğunu, kısaca mevcud vasıtaların hepsinden faydalanarak doğu ve batının her köşesinde Hıristiyanlığı telkine çalıştığını ifade etmiştir[12]. Böyle bir tesbite katkı mahiyetinde şunu söyleyebiliriz ki; hıristiyan misyon faaliyetleri çoğu zaman askerî, ekonomik ve hattâ kültürel sömürgecilik hareketleriyle birleşmiş, batı hegemonyasının zeminini hazırlamıştır. Ortaçağ skolastiği döneminde hıristiyan misyonu Haçlı Seferleri adı altında en barbar şekilde kendini göstermiştir[13]. Yukarıda çizdiğimiz bu çerçeve, XXI. asra girdiğimizden beri bizzat geçerliliğini korumaktadır. Daha açık bir ifade ile Hıristiyanlık dünyası her yerde misyonerlik faaliyetlerini sürdürürken, birtakım yeni metotlar ve projelerle özellikle Orta Doğu'yu, bu arada birçok İslâm ülkesini ekonomik ve siyâsî çıkarları için tanzim etmeye çalışmaktadır. Bunun adı, sömürü düzenidir. Zaten yazar da-daha önce vurguladığımız gibi-böyle bir düzenin gerçekleşmemesi için Müslümanların çok dikkatli ve uyanık olmaları hususuna her iki makalesinde de sık sık atıfta bulunmaktadır.

Ömer Rıza ilk makalesinin devamında, Hıristiyan misyonerliğinin İslâm'ın ulaşamadığı doğudaki ve batıdaki çok uzak sahalarda muvaffakiyet kazandığına, orta asırların başından itibaren Çin'de, Japonya'da, Hindistan'da Müslümanlığın bu ülkelere girmesinden önce faaliyete başladıkları halde başarılı olamadıklarına, buna mukabil çok az sayıda şahsın gayretiyle İslâmiyet'in Çin'de, Hindistan'da, Java'da ve Büyük Okyanus denizinin en uzak adalarında yayıldığına işaret etmiştir[14].

Makalenin sonunda ise, orta asırlardaki söz konusu mücadelede Müslümanlığın yayılmasının kendi kendine gerçekleştiği, buna mukabil Hıristiyanların her türlü vasıtayla çalıştıkları ve hem kilise hem de devlet teşkilâtına dayandıkları halde hezimete uğradıkları tekrar vurgulanmıştır. Bu bağlamda Ömer Rıza'nın, "orta asırlar esnasında İslâm devletleri dinlerini yaymak için misyoner heyetleri kurup dünyanın dört bir tarafına gönderseler ve bunları korusalardı neticenin ne olacağı tahmin olunabilir" şeklinde bir temennisi makalede karşımıza çıkmaktadır[15]. Yine yazar benzer temennilerini sıralamaya devam etmiş, "Müslümanların, Hz. Peygamber'in davet metodunu göz önünde bulundurarak söz konusu asırlarda İslâm'ı yaymakla mükellef teşkilâtlar oluşturmaları halinde Müslümanlığın

[12] SR, sy. 593, s. 334.

[13] Daha geniş bilgi için bkz. Mehmet Aydın, "Misyonerlik Faaliyetleri ve Türkiye", Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri, Ankara 1996, s. 10; Osman Cilacı, *Hıristiyanlık Propagandası ve Misyonerlik Faaliyetleri*, Ankara 1990, s. 22-23.

[14] SR, sy. 593, s. 334.

[15] SR, sy. 593, s. 334.

tüm dünyayı kaplaması söz konusu olabilirdi" demiştir. Ona göre misyonerler, ancak Müslümanların ayak basmadığı sahalarda, örneğin Amerika'da silahla ve korkutmayla başarılı olmuşlar, birçok yerlerde de yerli halkı yok etmişlerdir[16].

Burada belki üzerinde durmamız gereken bir husus, yukarıda geçen ve yazar tarafından ifade edilen "İslâm'ı yaymak için misyoner heyetleri kurma" sözüdür. Bu söz, çok masumane bir niyetle ve kasıtsız olarak makalede zikredilebilir. Fakat biz "misyoner" kavramının İslâm'da yeri olmadığını düşünüyoruz. Onun yerine "tebliğ" ve "davet" kelimesinin kullanılmasının daha uygun düşeceği kanaatindeyiz. Zira misyonerlik ile tebliğ aynı şeyler değildir[17]. Tebliğ, hakikatleri anlatmaktadır. Misyonerlikte ise bazan ahlâk dışı unsurlar devreye girebilmektedir. Yani birtakım menfaat temin edici metotlarla misyonerlik insanları Hıristiyanlığa davet etmektedir. Misyonerlikte takiyye yani kendi kimliğini gizleme vardır. Tebliğde ise takiyye yoktur. Dolayısıyla İslâm'ı yaymak için ancak "tebliğ cemaatleri" kurulabilir. Aslında Müslümanlığı tebliğ etmek belli cemaatlerin değil her Müslümanın görevidir.

Ömer Rıza, ikinci makalesinin başlığından da anlaşılacağı üzere son dönemlerdeki misyonerlik faaliyetlerini kaleme alırken, Hıristiyan dünyasının bu uğurda ne derece ciddî ve disiplinli çalıştığına dair çok ilgi çekici birtakım tarihî tesbitler yapmıştır. Makalede önce Protestanların, sonrada Katoliklerin misyoner faaliyetlerinden bazı örnekler dile getirilmiş, Ortodoks Misyonerliği ile ilgili herhangi bir açıklama yapılmamıştır.

Yazara göre XVI. yüzyılda Hıristiyan kilisesinin daha doğrusu Batı kilisesinin Reform'un ortaya çıkışıyla yeniden bölünmesi, Hıristiyanlığı yayma faaliyetini bir süre için sekteye uğratmıştır[18]. Bu girizgâhtan sonra makalede, misyonerlik faaliyeti bakımından başrollerde olan ülkelerden İngiltere'nin söz konusu faaliyetlerine[19] geniş yer ayrılmıştır. Buna göre İspanyollar ve Portekizliler tarafından endişe ve kıskançlıkla takip edilen İngiliz Deniz Kuvvetleri'nin gelişmesi, Hıristiyanlığın yayılması için gösterilen çalışmaları ihya etmiştir. İngilizler Amerika'da bu dinin benimsenmesi için gayret göstermişlerdir. Hatta Amerika'daki ilk İngiliz müstemlekesi olan Virjinya'dan Hıristiyanlığın neşrine başlamışlardır. İngilizler, Kitab-ı Mukaddes'i çeşitli dillere tercüme ederek her tarafa dağıtmışlar ve XVIII.

[16] SR, sy. 593, s. 334.

[17] "Tebliğ" kavramının daha anlaşılabilmesi için örnek olarak şu Kur'an âyetlerine bakınız: Mâide (5) 67, 92, 97; Âl-i İmrân (3) 20; Nahl (16) 82; Ankebût (29) 18; Yâsin (36) 17.

[18] SR, sy. 595, s. 359; krş. Hakan Olgun, *Luther ve Reformu (Katolisizm'i Protesto)*, Ankara 2001, s. 46-47 ve 201-208; Mehmet Aydın, *Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık*, T.D.V.Y., Ankara 1995, s. 28-32.

[19] SR, sy. 595, s. 359; krş. Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, Dinler Tarihi, Ankara 1997, s. 418; Erol Güngör, *Türkiye'de Misyoner Faaliyetleri*, İstanbul 1999, s. 19-20; ayrıca ek bilgi olarak bkz. İhsan Süreyya Sırma, *Sömürü Ajanı İngiliz Misyonerleri*, İstanbul 1991, kitabın tamamı.

asrın ilk senesinde "Ecnebî Memleketlerde Hıristiyanlığı Neşretmek" adlı cemiyeti kurmuşlardır[20].

Aşağı yukarı XVII. yüzyılın sonuna kadar İngiltere'nin misyoner faaliyetleri devletle irtibatlı iken, daha sonra birtakım cemiyetler ve fertler bu faaliyeti ele almışlar, XIX. asrın son yıllarına uzanan bir tarihî süreçte pek çok misyoner cemiyeti İngiltere'de ortaya çıkmıştır. Biz bu çalışmamızda, yazarın sıraladığı söz konusu cemiyetleri kuruluş tarihi ve cemiyet adıyla birlikte zikretmeyi, yapılan çalışmaların çerçevesini kavrayabilmek açısından faydalı buluyoruz:

"1691 Garb-ı Hind Adaları İçin Hıristiyanlık Cemiyeti

1698 Hıristiyan İrfanını Teâlî Ettirmek Cemiyeti

1701 Ecnebî Memleketlerde İncilleri Neşretmek Cemiyeti

1732 Moravya Misyonerleri

1792 Vaftiz Misyoner Cemiyeti

1795 Londra Misyoner Cemiyeti

1796 İskoçya Misyoner Cemiyeti

1799 Kilise Misyoner Cemiyeti

1799 Dinî Cemiyet

1804 İngiltere ve Memâlik-i Ecnebiyye Kitab-ı Mukaddes Cemiyeti

1808 Yahudiler Arasında Hıristiyalığı Neşretmek Cemiyeti

1813 Veselyan Misyoner Cemiyeti

1817 Umumî Vaftiz Misyoner Cemiyeti

1823 Müstemlekât Kilise Cemiyeti

1825 İskoçya Kilisesi Misyoner Cemiyeti

1831 Teslîs ve Kitab-ı Mukaddes Cemiyeti

1832 Memâlik-i Ecnebiyyede Kadınları Terbiye Cemiyeti

1833 Memâlik-i Ecnebiyyede Misyoner Cemiyeti

1836 Müstemlekâtta Misyonerlik Cemiyeti

1840 İrlanda Misyoner Cemiyeti

1840 Gal Misyoner Cemiyeti

1841 Piskoposlar Misyoner Cemiyeti

1841 Edenbere Tıbbî Misyoner Cemiyeti

1843 Musevîler Arasında İncili Neşretmek Cemiyeti

1843 İskoçya Serbest Kilise Misyonerleri

1843 Afrika ve Müstemlekât Misyonerleri

1844 Cenûbî Amerika Misyonerleri

[20] SR, sy. 595, s. 359.

1858 Hindistan'da Ta'lim ve Terbiye Misyonerliği

1860 İngiliz Dâru'l-Fünûnlarının Merkezî Afrika Misyoner Cemiyeti

1862 Çin Misyonerliği

1865 Ecnebî Memleketler Misyonerleri

1866 Delhi Kadın Misyonerleri

1867 Suriye ve Filistin Misyonerleri

1876 Kempiriç Delhi Misyonerleri

1880 İngiltere Kilisesi Misyonerleri

1884 Kore Misyonerleri

1892 Misyonerler İttihâdı Cemiyeti"[21].

Ömer Rıza makalesinde, 1885 senesinden itibaren İngiltere Dâru'l-Fünûnlarından mezun olanların ciddî anlamda misyonerliği teşvik etmelerinin halkın kendilerine yaptığı yardımların artmasına sebep olduğunu, bu cümleden olmak üzere söz konusu okullara bağlı beş misyoner teşkilâtının kurulduğunu dikkatimize sunmaktadır[22].

Makalede yer alan ve ilgisiz kalamıyacağımız bir başka bilgi, misyonerlerin bu sahada kadınları da kullanmalarının, onların hareket ve faaliyetlerini fazlasıyla geliştirdiğidir. Doğuda "Hindistan'da Kadın Tahsîlini Teâlî Ettirmek", "Hindistan'da Kadın Tahsîlini Yükseltmek" gibi cemiyetler XIX. asrın ortalarından itibaren artmış ve her tarafa heyetler göndermiştir[23].

Ömer Rıza yukarıdaki ilgi çekici açıklamalardan sonra biraz da Almanya ve Amerika'daki misyonerlik faaliyetlerinden söz edecektir.

Ona göre Almanların misyoner teşkilâtı fevkalâde ehemmiyete hâizdir. Misyonerlik vadisinde "Moravya Kilisesi"yle başka kiliseler rekabet edememektedir. Bu kiliseye mensup olanların sayısı yüz bine ulaşmış (kurulduğu dönem itibariyle) ve bunlar en kısır sahalarda bile faaliyet gösteren üç yüz elli misyoner heyeti oluşturmuşlardır. Yine bunlar Grinland, Alaska, Labrador, Merkezî Amerika ve Tibet gibi bölgelerde çalışmışlardır. Almanların "Bazıl Cemiyeti" de şâyân-ı dikkattir. Faaliyet sahaları Hindistan, Güney Afrika ve Çin'dir. Yine "Berlin Cemiyeti" ve "Ran Cemiyeti" Güney Afrika ve Çin'de, "Hermanzburg" misyonerleri de Güney Afrika ve Hindistan'da davaları için hizmet etmişlerdir[24].

Yazar, yine makalesinde Amerika misyonerliğinin nasıl bir öneme haiz olduğuna işaret etmektedir. Onun verdiği bilgiye göre Amerika'dan Hindistan ve Çin'e defalarca misyoner heyetleri gönderilmiştir. "Gönüllü Talebe Hareketi" adındaki misyoner faaliyeti Amerika'da büyük bir nüfuz elde etmiş, bu hareketin

[21] SR, sy. 595, s. 359-360; krş. Osman Cilacı, a.g.e., s. 14-15.

[22] SR, sy. 595, s. 360.

[23] SR, sy. 595, s. 360.

[24] SR, sy. 595, s. 360.

önderleri müstesna bir zekâ ve iş yapma kabiliyetine sahip olduklarını isbat etmişlerdir. 1895-1897 seneleri arasında dünyayı dolaşan Amerikalı Mot yukarıda zikredilen hareketin reislerindendir. Bu şahıs birçok Avrupa ülkelerinin dâru'l-fünûnlarıyla kolejlerinin talebesini Türkiye, Suriye, Hindistan, Seylan, Çin, Japonya ve Avustralya'da kurduğu misyoner cemiyetleriyle irtibata geçirmiş ve bu sûretle oluşturduğu cemiyetlerin sayısı yüz elliyi geçmiştir[25].

Ömer Rıza buraya kadar Protestanların misyonerlik faaliyetlerinden söz ettiğini belirterek, Katoliklerin faaliyetlerinden de biraz söz etmek gerektiğinin farkında biri olarak hemen okuyucuyu bilgilendirmeye geçmiştir. Onun sözkonusu ikinci makalesinde diğer bilgilerle birlikte Katolik misyonerliğine dair ortaya koyduğu açıklamalar, gerçekten bu sahanın uzmanları için göz ardı edilemiyecek niteliktedir.

Ömer Rıza Doğrul'a göre XIX. asırda Katolik misyonerleri Protestan misyonerleriyle âdeta yarışmışlardır. 1822'de Lyon şehrinde "Hıristiyanlığı Neşr Müessesesi" kurulmuş, söz konusu müessese ilk senesinde halktan ve özellikle esnaftan topladığı sermaye ile işe başlamıştır. Otuz sene sonra adı geçen müessesenin geliri çok yüksek rakamlara ulaşmıştır. Katoliklerin bulunduğu her yerde buna benzer cemiyetler oluşmaya devam etmiş ve bu şekilde Katolik misyonerliği de[26] bütün dünyaya yayılmıştır[27].

Katolik misyonerliğinin büyük bir kısmı Fransa tarafından yapılmaktadır. Fransa hükümeti ülkesinin dahilinde her ne kadar ruhanî sınıfın aleyhinde ise de hariçteki misyonerlerin koruyucusu durumundadır. Zira bu koruma ile Fransa siyasî nüfûzunu genişletmektedir[28]. Makalede yer alan bu bilgilere bir katkı sağlaması açısından yeri gelmişken şunu da ilâve edelim ki; dünya üzerinde hüküm sürdüğü dönem itibariyle büyük bir alana yayılan Osmanlı Devleti'nde faaliyet gösteren Katolik misyonerler Fransa ve İtalya; Protestan misyonerler ise Amerika ve İngiltere orijinlidirler. Yine Osmanlı Devleti'nin Katolik misyoner faaliyetlerinin başlangıcı XVI. yüzyılın sonlarına, Protestan misyonerlik faaliyetlerinin başlangıcı ise XIX. yüzyıl başlarına dayanmaktadır[29]. Burada niçin Osmanlı'yı örnek olarak seçtiğimiz sorulabilir. Böyle bir soruya kısaca cevap mahiyetinde şunlar söylenebilir: "Katolik, Ortodoks veya Protestan Hıristiyanların Osmanlı İmparatorluğu coğrafyasına ilgi duymalarının pek çok sebebi vardır. Evvela üç büyük dinin bütün kutsal mekânları, Anadolu ve Orta Doğu'dadır. İncil'de ismi geçen bütün mekân-

[25] SR, sy. 595, s. 360.

[26] Bir fikir vermesi açısından bkz. Mehmet Aydın, "Türkiye'ye Yönelik Katolik Misyonerliğinin Dünü ve Bugünü" (yayınlanmamış tebliğ), s. 1-33.

[27] SR, sy. 595, s. 360.

[28] SR, sy. 595, s. 360.

[29] Uygur Kocabaşoğlu, *Kendi Belgeleriyle Anadolu'daki Amerika*, İstanbul 1991, s. 14-23; Ömer Turan, "Atatürk Döneminde Türkiye'de Amerikan Misyonerlik Faaliyetleri", *Avrasya'da Misyonerlik*, Ankara 2002, s. 29.

lar bu coğrafyadadır. Bu itibarla Hıristiyanlık literatüründe bölgenin adı "Bible Land"dir. Bu dinî sebeplere tarihî sebepleri de eklemek gerekir. Haçlı seferleri ile aşılamayan Osmanlılar, Doğu Roma İmparatorluğu'nu yıkarak bu topraklara sahip olmuşlardır. Bu toprakların yeniden Hıristiyanların hâkimiyetine geçmesi çok önemlidir. Bütün bunlara ilâve olarak siyasî bakımdan Şark meselesi ve ekonomik bakımdan sanayileşen batı ülkelerinin kendilerine pazar arayışları üzerinde de durmak icap eder[30].

Yazar, Katolik misyonerliğinin ne derece faal olduğu hakkında bir fikir verebilmek için Katolik misyonerleriyle bunların nerelerde çalıştıklarına dair maddeler halinde bir sıralama yapmıştır. Bu sıralamada bazı cemiyet adları kuruldukları tarih ve çalışma alanlarıyla birlikte zikredilirken, birtakım Hıristiyan grupların çeşitli bölgelerdeki faaliyetlerine de yer verilmiştir. Biz bu çalışmamızda, söz konusu sıralamayı aynen almak yerine, örnek olarak bilinmesi açısından birkaç cemiyet adını ve yine misyonerlik fonksiyonunu ön plâna çıkaran bazı Hıristiyan grupları zikretmeyi tercih edeceğimizi söylemeliyiz.

Ömer Rıza'nın maddeler halinde sıralamaya çalıştığı Katolik misyoner cemiyetleri arasında örneğin, 1658'de Paris'te teşekkül eden ve Mançurya, Kore, Tibet, Japonya, Çin, Kambuçya, Burma gibi yerlere misyonerler gönderen "Ecnebî Misyonerleri Cemiyeti", 1856'da kurularak Afrika'nın çeşitli bölgelerine misyonerler gönderen "Lyon Cemiyeti", 1850'de kurularak Çin, Doğu Burma ve Hindistan'a heyetler gönderen "Milan Misyoner Cemiyeti", 1863'te ortaya çıkan ve Kongo, Moğolistan gibi yerlerde çalışan "Harice Misyonerler İrsâlî Cemiyeti" (Belçika), 1855'te kurularak Güney Amerika'da faaliyete girişen "Kutsal Yürek Cemiyeti" (Fransa) gibi cemiyetler dikkatimizi çekmiştir[31].

Aynı sıralamada karşımıza çıkan Hıristiyan grupları arasında ise Cizvitler, Dominikanlar, Fransizkanlar ve Benediktinler diğerlerine göre daha çok ilgimizi mucib olmuştur.

Çalışmamızın başlarında bir nebze temas ettiğimiz Cizvitler, Hindistan, Seylan, Çin, Madagaskar, Zambizi, Andamayka, Alaska ve başka sahalarda çalışmışlardır[32].

Dominikanlar[*] (yazarın makalesinde geçtiği şekliyle Döminisyenler) Anadolu'ya ve özellikle Musul'a, Tönking, Çin gibi yerlere misyoner göndermişlerdir[33]. Bu bilgiyi destekler mahiyette şunu ifade edebiliriz ki; Dominikan tarikatı

[30] Ömer Turan, "19. Yüzyıl Osmanlı Tarihinin Kaynaklarından İngiliz ve Amerikan Protestan Misyonerlik Cemiyetleri Arşivleri", *Avrasya'da Misyonerlik*, s. 146.

[31] SR, sy. 595, s. 360-361.

[32] SR, sy. 595, s. 361.

[*] **Dominikan:** Aynı zamanda "Frer Vaizler" ya da İngiltere'de olduğu gibi "Siyah Frerler" olarak da bilinen tarikat 1216'da Aziz Dominik (1170-1221) tarafından kurulmuştur. Vaizler Tarikatı olarak da adlandırılır (Geniş bilgi için bkz. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, s. 100).

[33] SR, sy. 595, s. 361.

mensupları İspanyol ve Portekizli sömürgecilerle misyoner olarak Avrupa dışına doğuya ve batıya gitmişlerdir[34].

Fransizkanlar* Mısır, Trablus, Merakeş, Çin, Arabistan, Hindistan, Trabzon, Mardin, Brezilya ve Bulgaristan'da misyonerlik faaliyetlerini gerçekleştirmişlerdir[35].

Benediktinler* ise Nevzelanda'da Kuzey Amerika Hindlileri ve Avustralya yerlileri arasında misyoner olarak çalışmışlardır[36].

Sırası gelmişken yukarıda adlarını faaliyetlerini belirttiğimiz gruplardan Dominikanlar ve Fransizkanlarla ilgili bir noktaya, misyon faaliyetleri bağlamında işaret etmek istiyoruz: "Son yıllarda Papalık (Vatikan), XIII. yüzyılın klâsik misyon tarikatları olan ve bugün itibariyle çok az mensubu bulunan Fransiskanları ve Dominikanlar'ı yeniden rehabilite etmeye yönelmiş; öncelikle Dominikanları Türk coğrafyası üzerinde çalışmaya yönlendirmiştir. Zira en iyi misyonerlik hareketi, bu tip tarikatlar yoluyla yapılabilir. Batıdaki Türkoloji bölümlerinde okuyarak Türkçe öğrenen Dominikan Tarikatı gençleri, Türkiye ve Türkî Devletlere gönderilerek, misyon faaliyetlerinin içine sokulmaktadırlar. Bugün İstanbul'da, Efes'te, Ankara'daki kiliselerin bir kısmının sorumluluğu Dominikanlara tevdi edilmiş vaziyettedir"[37].

Ömer Rıza misyonerliğe dair ikinci makalesinin sonunda, Hıristiyanların müthiş misyoner faaliyeti karşısında her türlü ihmale rağmen yegâne faal kuvvetin Müslümanlık olduğuna vurgu yaparak özellikle ilk makalesinde söylemeye çalıştığı bazı şeyleri tekrar belirtme ihtiyacını duymuştur. Ona göre Hıristiyanlık dünyasının dinlerini yaymak için gösterdiği çabanın yüzde biri Müslümanlar tarafından gösterilebilse, Hıristiyanların bütün misyonerlik faaliyetleri akamete uğramakla kalmayacak, aynı zamanda İslâmiyet yeni bölgelerde yayılacak ve Hıristiyan misyonerleri taarruz hareketinden vazgeçerek kendi özyurtlarında Hıristiyanlığı müdafaaya mecbur kalacaklardır. Yazar, Müslümanların İslâm'ı yaymak için hiçbir ciddî gayretleri olmamasına karşın, Hıristiyan misyonerliğinin İslâm âleminde muvaffakiyet elde edemediğini bir kez daha ifade ederek makalesine son vermektedir[38].

[34] Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, s. 100.

* **Fransizkan Tarikatı:** 1209'da Assisili Aziz Francis tarafından kuruldu. 1221'de tekrar gözden geçirildi ve 1223'te son şeklini aldı. Yalnızca bireyler için değil, tarikat içinde yoksulluğu esas aldı (Bkz. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, s. 133).

[35] SR, sy. 595, s. 361.

* **Benediletin Tarikatı:** Hıristiyanlık'ta batı kesişliğinin babası sayılan Nursialı Aziz Benedict (480-547), Benediktin Tarikatı'nın kurucusudur. Benedict tarafından belirlenen manastır ve keşişlik kuralları, sonraki dönemlerde birçok Hıristiyan tarikatında geçerli kurallar olarak kabul edilmiştir (Bkz. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, s. 64).

[36] SR, sy. 595, s. 361.

[37] Mehmet Aydın, "Türkiye'ye Yönelik Katolik Misyonerliğin Dünü ve Bugünü" (yayınlanmamış tebliğ), s. 32.

[38] SR, sy. 595, s. 361.

Bizim bu çalışmamızda, misyonerlerin uyguladıkları metodları kavramak açısından yer almasında fayda mülâhaza ettiğimiz bir hususa geçmeden önce ön bilgi olarak şunu hatırlatmalıyız: Sebîlûrreşad Mecmuası 1925 yılına kadar yayın hayatını sürdürmüş, bu tarihten sonra uzun süre yayınını kesmek zorunda kalmıştır. Nihayet 22 yıllık bir aradan sonra mecmua, 1948-1965 yılları arasında yeniden ve "Sebîlürreşad" adıyla bu defa yeni Türkçe harflerle, yayımlanmak üzere neşriyatını tamamlamıştır[39].

İşte Ömer Rıza Doğrul da Cumhuriyet dönemine ait olan bu yeni Sebîlürreşad Mecmuası'nın 1948 yılında yayımlanan 18. sayısında "Misyonerliğin Yeni Şekli" başlıklı ve "Ahmet Emin Yalmanı aldatan maskeli bir misyoner Hıristiyanlığın teslis akidesinden Müslümanlığın alacağı nedir, Yalman bunu izah edebilir mi?" alt başlıklı bir makale daha kaleme almıştır. Ömer Rıza bu makalesinde özet olarak, Vatan Başmuharriri Ahmet Emin Yalman'ın kısa bir zaman önce görüştüğü Kanadalı bir müsteşrikin kendisine anlattıklarından bahseden bir yazı yazdığını, bu yazıdan anlaşıldığına göre sözkonusu şahsın kendisini din ilimleri üzerinde ihtisası olan bir ilim adamı sıfatıyla tanıttığını, dolayısıyla Yalman'ın Kanadalı müsteşrikin gerçek kimliğini çözemediğini ve misyonerliğin yeni şekline aldandığını ifade etmektedir. Ömer Rıza bu örnek olaydan hareketle, Kanadalı müsteşrikin isminin Mister Smith ve esas işinin misyonerlik olduğunu, dolayısıyla bütün misyonerlerin İslâm inancının sağlamlığının farkına vardıkları için farklı isim ve ünvanlarla kendilerine çeki düzen vererek ortaya çıktıklarını, sonuçta bunların asıl işi gücünün, Hıristiyanlığı yaymak ve bu yolda karşılaşacakları bütün engelleri yıkmak olduğunu vurgulamaktadır[40].

Ömer Rıza Doğrul'un misyonerliğe dair makalelerinden, irdeleyebildiğimiz kadarıyla çıkardığımız sonuçları şöyle sıralayabiliriz:

1-"Türkiye'de İlk Dinler Tarihi Çalışmaları" denilince akla hemen gelebilecek üç-beş isimden biri olan Ömer Rıza Doğrul'un, söz konusu bilim dalı içerisinde önemli bir yer işgal eden "misyonerlik" ile ilgili kaleme aldığı makalelerde geçen bilgiler, dipnot gösterilmeden verilmesine rağmen göz ardı edilemiyecek seviyededir. Yazarın, döneminde mevcut olan yerli ve yabancı kaynaklardan yararlandığı anlaşılmaktadır.

2-Söz konusu makaleler belki kısa tutulmuştur. Katolik Misyonerliği ile Protestan Misyonerliği bir bakıma dar çerçevede ele alınmıştır. Yalnız konuya dair yapılan tarihsel vurgular, spesifik örnekler, birtakım misyoner cemiyetlerinin adları ve çalışma sahaları hem konuyu zenginleştirmiş, hem de bu saha ile ilgilenenler için bir açılım sağlayabilmiştir.

[39] M. Sami Baybal, *Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşad Mecmuaları*'nda Yayımlanan "Dinler Tarihi" İle İlgili Makaleler, s. 1.

[40] Bkz. Yeni SR, sy. 18, s. 277-278.

3-Yine makaleler, misyonerlerin Hıristiyanlığı yaymak için nasıl ciddî gayret ve fedakârlık gösterdiklerine, aynı zamanda hangi metotları uyguladıklarına dair bir fikirde verebilmektedir. Gerçi bugün misyonerler çok daha farklı çalışma metotlarıyla[41] karşımıza çıkıyorlarsa da eski ile yeniyi kıyaslama ve bu işe ne kadar önem verildiğini kavrama açısından makalelerde verilen bilgiler son derece önemlidir.

4-Bu makalelerden anlayabildiğimiz kadarıyla misyonerlik faaliyetleri sadece Hıristiyanlığı yaymak maksadıyla yapılmamaktadır. Bu işin siyâsî ve ekonomik boyutu da vardır. Günümüz dünyasındaki birtakım gelişmeler ve uygulamalar, misyonerliğin yukarıda işaret ettiğimiz yönüne dair açıkça bir fikir verebilmektedir.

5-Misyonerlik davasının hedefine ulaşabilmesi için yerine göre çeşitli Hıristiyan gruplar ve kadınlar bile kullanılmıştır.

6-Misyonerler faaliyetlerini sürdürürlerken bir taraftan Hıristiyan dünyasının (devletler düzeyinde), diğer taraftan da Vatikan'ın her türlü maddî-manevî desteğini almışlardır.

7-Misyon faaliyeti, her Hıristiyanın temel görevidir. Dolayısıyla Hıristiyanlar bu görevi yerine getirebilmek için her yolu denemişler ve yerine göre herşeylerini feda edebilmişlerdir.

8-Ömer Rıza Doğrul'a göre Misyonerlik faaliyetleri karşısında Müslümanlar daima çok uyanık ve dikkatli olmak zorundadırlar. Bununla da yetinmeyip, İslâm'ı yaymak ve ayakta tutmak için Hz. Peygamber'in tebliğ metodunu da dikkate alarak her türlü gayret ve fedakârlığı gösterebilmelidirler. Bu noktada Müslüman toplumların başarılı olmaları, içinde yaşadıkları çağı iyi okumalarına bağlıdır.

ÖMER RIZA DOĞRUL'UN MİSYONERLİĞE

DAİR İKİ MAKALESİ ÜZERİNE

ON TWO ARTICLES ABOUT MISSIONARY ACTIVITIES BY ÖMER RIZA DOGRUL

Sami BAYBAL

These two articles in question give some clues in which stages missonary activities have passed through and to which extend they have reached and also what kind of methods they have used. So, they make very much contribution to determine the point which missionary activities have reached from the beginning to the present time.

Key words: Missonary activities, Christianity, Mission, Message of Jesus, Bible.

[41] Geniş bilgi için bkz. Şinasi Gündüz, "Misyonerlerin Çalışma Teknikleri" (yayınlanmamış tebliğ), tebliğin tamamı.

KUDÂME B. CAʽFER'E GÖRE ŞİİR TEMALARI VE ŞİİR ANLAMLARINDA AHLÂK SORUNU

Halim ÖZNURHAN
Dr., E.Ü. İlahiyat Fakültesi

Giriş:

Araplarda, başlangıçta şairin duygularını dile getirdiği lirik şiir dışında bir tür yoktu. Epik şiiri de, dram şiirini de bilmiyorlardı. Dolayısıyla şiir çeşitleri denilince akla lirik şiir temaları gelmekteydi. Bu şiir temalarının sayısında ve neler olduğunda klâsik dönem Arap eleştirmenleri farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İbn Sellâm el-Cumahî (ö. 231/846) fahr (övünme), medîh (övgü), hiciv ve nesîb olarak dört tema bulunduğunu söylerken;[1] bir kısmı yine dört tema sayıp tasviri (vasf) nesîbin yerine koymuştur.[2] Başkaları medîh, hiciv, nesîb ve mersiye; ya da iʽtizâr (özür dileme) temasını mersiyenin yerine koyarak dört tema saymışlardır.[3] Kimileri temaları medîh, hiciv, hikmet ve lehv (eğlence) olarak sayarken;[4] bazıları da, bu sayıyı beşe çıkarıp, şiir temalarını medîh, hiciv, tasvir, nesîb ve fahr olarak belirlemişlerdir.[5] Ebû Hilâl el-ʽAskerî (ö. 395/1004) ise medîh, hiciv, tasvir, nesîb, mersiye, fahr olarak altı tema sayarken;[6] Saʽleb (ö. 291/904) bu sayıyı yediye çıkarır ve bunların medîh, hiciv, mersiye, i'tizâr, teşbîb, teşbih ve iktisâs bi'l-ahbâr (geçmişi anlatma) olduğunu söyler.[7] İbn Raşîk el-Kayravânî (ö. 457/1066) ise dokuz tema belirler: Nesîb, medîh, iftihar, mersiye, iktizâ (bir ihtiyacın yapılmasını istemek) ve istincâz (sözünü yerine getirmeye çalışmak), ʽitâb (azarlama), vaʽîd (tehdit), hiciv ve iʽtizâr.[8] Bazı âlimler, şiiri medîh ve hicivle sınırlamışlar; Hazim el-Kartâcennî (ö. 684/1285) ise şiir temalarını ciddî şiir ve hezlî şiir olmak üzere iki başlık altında ele almıştır.[9] Belirtilen farklı görüşler, her bir görüş sahibinin zikretmedikleri tema-

[1] Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbu'l-Ağânî*, Dâru's-sekâfe, Beyrut, 1957, c. VIII, s. 6.

[2] Ahmed Ahmed Bedevî, *Ususu'n-nakdi'l-edebî ʽinde'l-ʽArab*, Dâru'n-nehdati Mısır, Kahire, 1979, s. 134.

[3] İbn Raşîk el-Kayravânî, *el-ʽUmde fî mehâsini'ş-şiʽr ve âdâbih ve nakdih*, Nşr: M. Muhyi'd-dîn ʽAbdu'l-Hamîd, Beyrut: Dâru'l-ceyl, 4. basım, 1972, c. I, s. 77.

[4] İbn Vehb el-Kâtib, *el-Burhân fî vucûhi'l-beyân* , Nşr: Ahmed Matlûb ve Hadîce el-Hadîsî, Bağdat, 1974, s. 171.

[5] el-Kayravânî, a.g.e., c. I, s. 78.

[6] Ebû Hilâl el-ʽAskerî, *Kitâbu's-sinâʽateyn – el-kitâbe ve'ş-şiʽr* -, Nşr: ʽAlî M. El-Becâvî ve M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire, 1966, s. 127.

[7] Ebu'l-ʽAbbâs Saʽleb, *Kavâidu'ş-şiʽr*, Nşr: M. ʽAbdu'l-Munʽim Hafâcî, Kahire, 1948, s. 28.

[8] el-Kayravânî, aynı yer.

[9] Hâzim el-Kartâcennî, *Minhâcu'l-buleğâ ve sîrâcu'l-udebâ*, Nşr: M. Habîb İbnu'l-Hûca, Dâru'l-ğarbi'l-ʽArabî, Beyrut, 1996, s. 327.

ların şiirde az söz konusu edildiklerini ya da zikrettikleri temel temalar içine katılmaları mümkün olduğunu düşünmesinden kaynaklanmaktadır.[10]

Kudâme b. Caʿfer (ö. 337/948) şiir temalarını altı olarak belirler: Medîh, hiciv, nesîb, mersiye, tasvir ve teşbih. Şiir temalarını teker teker ele alıp inceleyen ilk eleştirmendir.[11] Bunun yanında şâirlerin ilk üç temada şiirlerini söylerken uymaları gerekli ahlâkî kuralları belirlemiştir.

A. MEDÎH TEMASI:

Bu tema, şiirin en eski temalarındandır. İnsanın tabiatında, ebedîleşme tutkusu bulunduğu gibi övgüden hoşlanmak da vardır. Şairler, insanın bu tabiatının farkına vardıkları günden beri medîh temasını güçlü kimselere yakınlaşma ve güçlerinden, ihsanlarından yararlanmak için otorite sahiplerine ulaşma aracı edinmişlerdir. Övülen kimseler ise, şairlere ihsanda bulunuyorlar; övüldükleri şiirler insanlar arasında yayılıyor; cömertlikleri uzak diyarlara ulaşıyor; önce râvîlerin dili, sonra da kitaplar aracılığıyla isimleri ebedîleşiyordu.[12] Bu sanatın yaygın oluşunun nedeni sadece bunlarla kalmaz. Şâirler medîhlerinde, gördükleri değerli davranışları olduğu gibi anlatmıyorlar; bilâkis hayal güçlerine sanatçı yeteneğini de katarak yapılan işleri insanlara daha da güzel gösteriyorlardı. Bu şekilde medîh temasını, değerli davranışlara teşvik, kötü arzuları yok etme vesilesi yapıyorlar; insanlığa mutluluk ve örnek davranış yolunu gösteren kimseler konumunda oluyorlardı.[13]

Aristoteles (M. Ö. 384-322), daha önceden buna değinmiş, şairleri karakterlerine göre ikiye ayırmış, asil olan şairlerin erdemli kimselerin asil davranışlarını yansıtıp ilâhiler ve methiyeler yazdıklarını; düşük karakterde olan şairlerin ise pespâye kimselerin, kötü karakterli kişilerin davranışlarını yansıtıp hicivler yazdıklarını belirtmişti.[14]

Söylendiğine göre bu tema başlangıçta Arap şiirinde görülmemekteydi ve Araplar şiiri kazanç aracı olarak görmüyorlardı. en-Nâbiğatu'z-Zubyânî (ö. 604), Zuheyr b. Ebî Sulmâ (ö. 609) ve Aʿşâ (ö. 629) gibi şairlerle birlikte şiir kazanç vesilesi olmaya ve medîh teması yaygınlaşmaya başlamıştır.[15] Gerek eski, gerekse yeni Arap şairlerinin divanları, medîh temalarıyla doludur ve bu tema diğerlerinden daha ağır basmaktadır;[16] hatta bu temada şiir yazmayan şairler, büyük şair

[10] Bedevî Tabâne, *Kudâme b. Caʿfer ve'n-nakdu'l-edebî*, 2. basım, Mektebetü Anglo el-Mısriyye, Kahire, 1958, s. 313.

[11] Tabâne, aynı yer.

[12] Tabâne, a.g.e., s. 314, 315.

[13] Tabâne, a.g.e., s. 315.

[14] Aristoteles, *Poetika*, Çev: İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, 8. basım, İstanbul, 1998, s. 17.

[15] el-Kayravânî, a.g.e., c. I, s. 49.

[16] Tabâne, s. 315.

sayılmazlardı.[17] Bu arada, yalan içerdiği, yöneticilerden ve nüfuz sahibi kimselerden ikram görme arzusuyla yazıldıkları; içeriklerinde iyinin kötü, kötünün iyi gösterildiği için kimi eleştirmenler medîh şiirinden hoşlanmamışlardır.[18] Belki de Kudâme b. Ca'fer, aşağıda açıklanacak olan ahlâk anlayışını, pratikte var olan bu duruma karşı yazmıştır.

Kudâme b. Ca'fer, Arap methiyeleri ile Yunan methiyeleri arasında epeyce farklılık olsa bile, gerek Arap şiirinde gerekse Yunan şiirinde bu temanın yaygın olduğunu biliyordu. Bu nedenle temaları sıralarken medîh temasını en başa koymuş; bu temanın özelliklerini ve ölçütlerini belirlemeye çalışmıştır. Bu çabasında Aristoteles'in etkisi altındadır.[19]

Kudâme, konuya Hz. Ömer'in Zuheyr b. Ebî Sulmâ hakkında "O, insanları kendilerinde olmayan şeylerle övmez" sözünü naklederek ve bu sözü çok beğendiğini söyleyerek başlar. Bu sözden, insanların kendilerinde olmayan şeylerle övülmemesi gerektiği bilgisinin çıkarılması icap ettiği gibi; insanların dışındaki şeylerin de kendilerinde olmayan özelliklerle övülmemesi ve sadece kendilerine uygun olan, ters düşmeyen şeylerle övülmeleri gerektiği sonucunu çıkarır.[20]

Kudâme b. Ca'fer'in farklı yerlerde "fedâilu'n-nâs", "fedâilu'l-insân", "el-fedâilu'n-nefsiyye", "el-fedâilu'n-nefsâniyye", "el-fedâilu'l-hakîkiyye" ve "el-hilâl" diye adlandırdığı temel insanî erdemler, şâirlerin medîhlerini üzerine bina etmeleri gereken erdemlerdir. Temel erdemler dört tanedir: Akıl, şecaat, adalet ve iffet. İnsanları bu erdemlerle öven kimse isabet etmiş, bunların dışında bir şeyle öven ise hata etmiştir. Çünkü, insanların erdemleri, insan oluşları açısındandır; diğer canlılarla ortak olan yönlerden değildir.[21] Bu dört insanî erdem, Eflatun'un (M. Ö. 427/347) *Devlet* adlı eserinde belirttiği erdemlerdir.[22] Yalnız, Kudâme'nin bu erdemler konusunda Eflatun'un düşüncelerinden yararlansa bile tam anlamıyla uyduğunu söyleyemeyiz. Çünkü, sınıf ayrımına karşı çıkan ve üstünlüğü sadece takvada gören İslâm dinine mensup Kudâme b. Ca'fer'in devlet anlayışında insanları tabakalara ayıran ve bunlar için ayrı değerler getiren Eflatun'a bu ayrımda uyması mümkün değildir.[23]

Kudâme, insanî erdemlerle övgüde bulunmaya örnekler getirir. Bunlardan birisi Zuheyr b. Ebî Sulmâ'ya ait şu beyittir:

[17] Bedevî, a.g.e., s. 212.

[18] Bedevî, a.g.e., s. 179.

[19] Tabâne, a.g.e., s. 316.

[20] Kudâme b. Ca'fer, *Nakdu'ş-şi'r*, Nşr: M. 'Abdu'l-Mun'im Hafâcî, Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut, ts., s. 95.

[21] Kudâme b. Ca'fer, a.g.e., s. 96.

[22] Seger Andrianus Bonebakker, *The Kitâb Naqd al-Şi'r of Qudâma b. Ga'far al-Kâtib al-Bagdâdî*, Leiden, 1956, s. 40; krş: Platon, *Devlet*, Çev: Sebahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcöz, Remzi Kitabevi, 8. basım, İstanbul, 1995, s. 117-123.

[23] Câbir 'Usfûr, *Mefhûmu'ş-şi'r, - Dirâse fi't-turâsi'n-nakdî -*, 4. basım, Müessesetü Ferâh, Lefkoşe, 1990, s. 74.

أخي ثِقَةٍ لا تُهْلِكُ الخمرُ مالَه   ولكنّه قد يُهلِكُ المالَ نائِلُه

تراهُ إذا ما جئتَه متهلّلاً   كأنّكَ معطيه الذي أنتَ سائلُهُ

فمن مثلُ حِصْن في الحروب ومثلُه لإنكارِ ضَيْمٍ أو لخصْمٍ يُجادلُهُ

"(Keremine) güvenilir bir insandır; onun malını içki tüketmez de ihsanı tüketir. (Bir şey istemek için) yanına vardığında istediği şeyi ona sen veriyormuşçasına gülümsediğini görürsün. Zillete karşı çıkma ya da hasmıyla mücadele hususunda savaşta onun gibi bir kale var mıdır?!."

Birinci beyitte övdüğü kimseyi iffet ve lezzetlere fazla dalmamakla övmektedir; çünkü mallarını zevk ve safa sürerek tüketmemiş; ikram ve ihsanda bulunmakla tüketmiş ve lezzetlerden yüz çevirip cömertlik yapmıştır. Bu ise adalettir. İkinci beyitte ise cömertlikle över. Güler yüzlü davranarak, verirken isteksiz davranmayarak, ikramını başa kakmadan yapmıştır. Üçüncü beyitte ise şecaat ve akılla tasvir edilmiştir. Zuheyr, verdiğimiz beyitlerde insanın gerçek erdemleri olan bu dört erdemle övgüde bulunmuştur. Ayrıca, övgüye giriş yaparken vefa ile övgüde bulunmuştur ki, bu da dört erdemin kapsamı içerisindedir.[24]

Kudâme b. Ca'fer, temel erdemleri akıl, şecâat, adalet ve iffet olarak belirledikten sonra bunlardan türemiş olan erdemleri de sayar:

1. Akıldan türeyenler: Bilgi keskinliği, hayâ, beyân, siyaset, kabiliyet, delil getirme, ilim, cahillerin akılsızlığına karşı olgun davranış ve benzerleridir.

2. Şecaatten türeyenler: Himâye etme, kendini savunma, öç alma, heybetli oluş, düşmana zarar verme, dengini öldürme, korku veren yerlere gidebilme ve benzerleridir.

3. Adaletten türeyenler: Haksızlığa karşı durma, ikramda bulunma, isteyene istediği şeyi verme, misafir ağırlama ve benzerleridir.

4. İffetten türeyenler: Oburluktan uzak olma, beline hâkim olma ve benzerleridir.

Bu dört erdemin terkibinden türeyen davranışlar ise şunlardır:

1. Akıl ve şecaat terkibinden türeyenler: Felâketlere sabretmek, zamanın insanın başına getirdiği musibetler katlanmak, sözünü tutmak ve benzerleri.

2. Akıl ile cömertlik terkibinden türeyenler: Vaadini yerine getirmek ve benzerleri.

3. Akıl ile iffet terkibinden türeyenler: İstemekten uzak durmak, az bir maişetle geçinmek ve benzerleri.

[24] Kudâme b. Ca'fer, a.g.e., s. 97.

4. Şecaat ile cömertlik terkibinden türeyenler: Cömertçe harcama, yardım sözünü tutma ve benzerleri.

5. Şecaat ile iffet terkibinden türeyenler: Fuhşiyât ve zinadan uzak durma, mahremini kıskanma ve benzerleri.

6. Cömertlik ile iffetin terkibinden türeyenler: Yiyecek yardımı yapmak, özgecilik ve benzerleri.[25]

Kudâme bu taksimi yaparken zorlanmıştır. Bu da erdemleri dörtle sınırlamasından kaynaklanmaktadır. Eğer, Aristoteles gibi, "insanın karşılık ve menfaat beklemeksizin iradesiyle yaptığı güzel işler" diye tanımlasaydı,[26] bu sıkıntı ortaya çıkmazdı. Bunun yanı sıra taksiminde karışıklık da vardır. Zikrettiği erdemlerin bir kısmının başka yerde olması uygun olurdu. Örneğin, hayâyı akıldan türeyen erdemler arasında saymaktadır. Bu, iffetten türeyen erdemler arasında sayılsaydı içerdiği anlama daha uygun bir yere yerleştirilmiş olurdu.[27]

Kudâme'ye göre en iyi şair, bu dört hasletin tümüyle övgüde bulunan şairdir. Fakat, bunlardan bir kısmıyla övgüye de cevaz verir. Nitekim bir çok şair bu erdemlerden bir ya da ikisiyle övgüde bulunmuştur. Şair bazen methetmek istediği sıfatları özetle söyler. Bu, maksadını gerçekleştirmesi açısından güzel bir yoldur ve sözü uzatmaktan, çok lâf etmekten daha iyidir. Kudâme'nin anlayışında zikredilen bu dört erdemin her biri ifrat ve tefritin ortasında bulunur. Bununla birlikte, eski şairlerin bir kısmının şiirinde bu erdemlerle övgüde ifrata kaçıldığı görülür. Kudâme bunu, şairler övgüde aşırıya kaçmakla mübalâğa ve temsili hedeflemektedirler; yoksa, davranışta aşırılığı değil, diye açıklar.[28] Dolayısıyla, "en güzel şiir, en yalan olandır" diyen anlayışı güzel bulduğunu söyleyen Kudâme b. Ca'fer, insanî erdem anlayışı ile aşırı övgü arasındaki çelişkiye bu şekilde çözüm bulmaktadır.[29]

Bu erdemler, erdemli insanın benliğinde kökleşmiş melekelerdir. Şair, bu melekeyi övdüğünde doğru övgüde bulunmuş olur. Eğer bunlarla değil de, insanları bedensel, ârızî sıfatlarla överse bu kusurdur ve övgüde hata etmiş olur. Ayrıca mal, servet ve atalarının değerli kimseler oluşuyla övgü de yanlıştır.[30] Bu konuda Kudâme, bir çok konuda izlediği Aristoteles'ten farklı düşünmektedir. Çünkü Aristoteles, soyluluk, servet ve benzeri konularla övgüde bulunmanın övgüye hem güzellik hem de etki katacağını savunmaktadır.[31]

Ama Kudâme insanî erdemlerde ısrar eder. Bedensel özelliklerle övgüye, sadece insanî erdemlerle beraber, öylesine bir değinme şeklinde cevaz verir.

[25] Kudâme b. Ca'fer, a.g.e., s. 98.

[26] Aristoteles, *Retorik*, Çev: Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yayınları, 4. basım, İstanbul, 2000, s. 68.

[27] Tabâne, a.g.e., s. 320; krş. Aristoteles, a.g.e., s. 65.

[28] Kudâme b. Ca'fer, a.g.e., s. 99; krş: Aristoteles, a.g.e., s. 65.

[29] İhsân 'Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-'Arab*, 4. basım, Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1983, s. 198, 199.

[30] Kudâme b. Ca'fer, a.g.e., aynı yer.

[31] Aristoteles, a.g.e., s. 64.

Bedensel güzelliği övgü, gerçek övgü değildir. Çirkinlikten, deforme yüzlü olmaktan dolayı yerme de sağlıklı bir yergi değildir. Bunlarla öven ve yeren hata yapmış olur.[32]

Bu görüşü Ebû Hilâl el-ʻAskerî destekler ve birine övgüde bulunurken, temel insanî erdemlerden olan akıl, anlayış (fıkh), adalet ve şecaatten yüz çevirip bedensel özelliklerle övgüde bulunmayı yanlış görür.[33] Kudâme'nin görüşüne İbn Raşîk el-Kayravânî ise karşı çıkar; güzellik, alımlılık, zenginlik, kabilesinin kalabalık oluşu gibi şeylerle de övgüde bulunulabileceğini belirtir ve bu konuda Kudâme'nin görüşünü paylaşan birini bilmediğini söyler. Yalnız, insanî erdemlerle övgünün daha doğru ve yerinde olacağını belirtmekten de geri kalmaz. Diğer övgüleri ise insanî erdemlerle övgüye yardımcı olarak görür.[34] el-Hafâcî (ö. 466/1073) Kudâme b. Caʻfer'in bu görüşüne el-Âmîdî'nin (ö. 370/981) karşı çıktığını ve şöyle dediğini aktarır: "Bu Arap olsun Acem olsun tüm milletlerin mezhebine muhaliftir. Çünkü güzel yüz heybeti artırır; onu uğurlu sayarlar. Bu da, güzel yüzün övülen bir haslet olduğunu gösterir." el-Hafâcî, bu ifadeleri aktardıktan sonra şunları ekler: "el-Âmîdî'nin söylediği şey doğrudur. İnsanların gönlünün güzel yüze meyli, Kudâme kabul etmese de bu hükmün doğruluğunu kanıtlamaya yeter. Böyle olmasaydı, insan bu fıtrat üzere yaratılmazdı. Bu, bütün insanî erdemler için geçerli bir hükümdür. Cömert, cömert olarak; cesur, cesur olarak; akıllı, akıllı olarak yaratıldığı gibi, çirkin insan da yüzünün şeklini değiştiremez; akılsız kimse de aklına akıl katamaz.[35]"

Kudâme bu hususu çözmede kararsız gözükmektedir. Çünkü, medîh konusuna esas aldığı dört erdem hususunda, iyi şairlerin cevaz vermediği hususların bir kısmında şiir söylediklerini görünce, her makamda söylenecek bir söz olduğunu, övülenlerin her bir grubuna ait övgü anlamları, her grubun başka gruba ait anlamlarla övülemeyeceğini söyleyerek çözmeye çalışmıştır.

İnsanlara övgü, övülen insanların sınıflarının yüksekliğine, uğraştıkları sanat çeşitlerine, bedevîlik veya hadarîliklerine göre kısımlara ayrıldığını söyler.

Kralların övgüsünde, kendi akranı olan kral ve emirlerden üstün olduklarını belirtmek, diğer insanlardan farklı olduklarını, ihtiyaçlarını gidermesi için insanların kendisine yöneldikleri kişi olduklarını, umut ve korku makamı olduklarını belirtmek gerekir. Örneğin, en-Nâbiğatu'z-Zubyânî'nin Nuʻmân b. Munzir'i (ö. 581) överken söylediği şu beyitler, kralları övgüye uygundur:

أَلَمْ تَرَ أنّ الله أعطاكَ سورةً   تَرَى كلّ ملك دونها يتذبذبُ

فإنّكَ شمسٌ والملوك كواكبٌ   إذا طلعتْ لم يبد منهنّ كوكبُ

[32] Tabâne, a.g.e., s. 324.
[33] el-ʻAskerî, a.g.e., s. 96.
[34] el-Kayravânî, a.g.e., c. II, s. 108.
[35] İbn Sinân el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha,* Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1932, s. 250, 251.

"Allah'ın sana altında tüm kralların debelenip durduğunu gördüğün yüksek bir makam verdiğini görmez misin? Sen güneşsin; krallar ise yıldızlardır. Güneş doğduğunda ise hiçbir yıldız belirmez."

Vezirler ve kâtipler gibi yüksek mevki sahipleri ise, düşünce ve zekâlarıyla, uygulamalarının hoş olmasıyla, siyasetlerinin güzelliğiyle uygun şekilde övülürler. Bunlara çabuk karar verme yetenekleri ve kararlarının isabetli oluşu da eklenirse daha güzel ve daha mükemmel olur.

Ordu komutanları ise yiğitlik, cesaret ve benzeri şeylerle övülürler. Bu tür övgülere cömertlik, hoşgörülü oluş gibi şeyler de eklenirse güzel olur ve niteleme tam olmuş olur. Çünkü cömertlik, şecaatin benzeri bir niteliktir.[36]

Bedevî olsun medenî olsun sıradan insanların övgüleri uğraştıkları iş ve mesleklerine göre yapılır. Meslek ve zanaat sahiplerini övgüleri insanî erdemlere uygun olur; ama krallar, vezirler, komutanlar ve kâtiplerin övgüsü gibi de olmaz. Serseri, çapulcu gibilerin övgüsü kendi tuttukları yola göre yapılır. Cesaret, kırıp geçirme, kelleyi koltuğa alıp çatışmaya dalma, ciddiyet, uyanıklık, sabır, felâket getirecek durumlara aldırmama gibi hasletlerle övülürler.[37]

Bu belalı kişilerin övgüsü, şairin şerre meyline bağlı bir durumdur. Bu, Aristoteles'in *Poetika*'da şairin karakteriyle ilgili olarak söylediklerine uygundur.

Yalnız bu arada Kudâme'nin insanî erdemlerle övgünün konusunu sürekli olarak "erkeklerin (ricâl) övgüsü" şeklinde zikrettiğinin belirtilmesi gerekir. Muhtemelen, nesîb temasında kadınların güzellikle övülebilmesine kapı aralamak için bu ifadeyi kullanmıştır.

B. HİCİV TEMASI:

Hiciv, medhin zıddıdır. Medîh erdemleri ifade etme ve erdemlerle nitelenen kimselerin güzelliklerini ortaya koyma teması olduğuna göre, bunun zıddı olan hiciv teması da yerilen kimsenin kötü şeylerinin, erdem dışı davranışların ortaya konulmasıdır. Kudâme b. Ca'fer'in hiciv teması konusundaki sözleri ve ölçüleri medîh sanatındakilere dayanır. Ortaya koyduğu ölçütler şunlardır:

1. Şiirde medîhin zıddı ekseriyeti teşkil ettiğinde bu, hiciv şiiri olur.

2. Medîhte olduğu gibi hicivde de anlamı güzelleştiren şeyler vardır. Lâfızda îcaza riayetle birlikte maksatta isabet edildiğinde bu güzel olur.

3. Bazı şairlerin medîhte tek erdemi zikretmekte ifrata kaçtıkları gibi bazı şairler de hicivde tek kusuru zikretmede ifrata kaçarlar.

[36] Kudâme b. Ca'fer, a.g.e., s. 106-109.

[37] Kudâme b. Ca'fer, a.g.e., s. 110, 111; krş: İbn Tabâtabâ el-'Alevî, *'İyâru'ş-şi'r*, Nşr. M. Zağlûl Selâm, İskenderiye, 1980, s. 18.

4. Hicvedilenlerin konumuna göre hicvin kısımları vardır. Hiciv bunların dereceleri, mertebeleri ve kısımlarına göre cereyan eder.

Bu kurallara uygun hicivlerden biri aşağıdaki beyitlerdir:

إن يغْدروا أو يفجروا   أو يبخلوا لا يحلفوا

يغدو عليك مرجّلـــ   ين كأنّهم لم يفعلوا

"Şâyet vefasızlık ederler ya da suç işlerler veya cimrilik ederlerse yemin etmezler; (sonra da) sanki bunları yapmamış gibi yürüyerek yanına gelirler."

Burada hicvin güzelliği, gerçek erdemlerin zıtlarına dayalı olmasıdır. Çünkü ğadr (vefasızlık, anlaşmaya uymama) vefanın, fucûr (günah, suç işleme) doğruluğun, cimrilik cömertliğin zıddıdır. Sonra da en önemli erdemin zıddını getirir: Akıl. İkinci beyit temyiz özelliğinden uzak akılsızların, hayvanların, arsızların özelliğidir.

Maksadında isabetli olan şiire örnek olarak ʿAbbâs b. Yezîd el-Kindî'nin Cerîr'e cevaben söylediği beyitleri verir. Cerîr şöyle demişti:

إذا غضبت عليك بنو تميم   حسبت الناسَ كلّهم غِضابا

"Temîm kabilesi sana öfkelendiğinde, tüm insanların öfkelendiğini sanırsın."

ʿAbbâs b. Yezîd el-Kindî ise bu beyitlere şöyle cevap vermişti:

لقد غضبت عليّ بنو تميم   فما نكأت لغضبتها ذبابا

لو اطّلع الغراب على تميم   وما فيها من السَوْءات شابا

"Temîm kabilesi bana öfkelendi; öfkeleri sinek bile öldürmedi. Eğer karga, Temîm kabilesini ve oradaki çirkinlikleri görse, üzerine pisler."

Sadece tek kusuru zikredip, bunda ısrar etmeye ise Hutay'e'nin (ö. 59/678) yalnızca cimriliği yeren şiirini örnek gösterir.

İnsanî erdemlere zıt olmayan bir durumla hicvetmek kusurdur. Çirkin yüz, ufak tefeklik, cılızlık, yoksulluk, kıt kanaat geçinme, kişinin davranışları erdemli iken soyunun asil olmaması, babası hatalı iken kendisinin doğru davranışlar sergilemesi, cömert oluşuna rağmen sayılarının az oluşu gibi yergiler kusurdur ve haksız hicivdir.[38] el-Kayravânî ise insanî erdemlerle hiciv yapılması konusunda ilke olarak Kudâme'nin görüşüne katılmakla birlikte bedensel kusurlar, atalarının kusurları gibi konularda hicve izin vermektedir.[39] Pratikte de durum böyle olmuş, pek çok Arap şairi bedensel kusurlar veya ataların kusurlarıyla hicivde bulunmuşlardır.[40]

C. MERSİYE TEMASI:

Arap Dilinde mersiye (risâ) ile te'bîn arasında fark vardır. Te'bîn, bir kimseyi öldükten sonra övmek iken,[41] mersiye ölene ağlamak, iyiliklerini saymak ve

[38] Kudâme b. Caʿfer, a.g.e., s. 113-117.

[39] el-Kayravânî, a.g.e., c. I, s. 141.

[40] Bedevî, a.g.e., s. 252.

[41] el-Feyrûzâbâdî, *el-Kâmusu'l-muhît*, 2. basım, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1987, s. 1515.

bu konuda şiir söylemek demektir.[42] Kudâme, kendisinden sonraki eleştirmenlerin bir çoğu gibi bu iki kelime arasında fark görmemiş ve ikisini de eş anlamlı olarak kullanmıştır.

Kudâme b. Ca'fer, mersiye ile medîh arasında yalnızca övülen kimsenin ölmüş olmasına delâlet eden "idi", "vefat etti", "eceli geldi" ve benzeri lâfızların kullanılmasından başka bir fark olmadığı görüşündedir. Dolayısıyla, bu ifadelerin anlama bir şey katmadığı ve eksiltmediğini; çünkü ölüyü hayırla yâd etmenin o kişiyi hayatta iken övmek gibi olduğunu belirtir. Medîh ile mersiye arasındaki fark, bazen yukarıdaki lâfızlardan başka ifadelerle olur. Örneğin; ölen kimse hayattayken cömertlikle niteleniyorsa "cömert idi", "cömertlik gitti/göçtü", veya "ondan sonra cömertlik kaldı mı?", "ondan sonra cömertlik kalmadı" ve benzeri ifadeler kullanılır.[43]

Ölen kimsenin geride bıraktığı bir şeyi ağlar olarak tasvir etmek anlamda isabetli değildir. Bu kusurdur. Örneğin mersiyede, "senin gibi binici bulamadığı için atlar ağladı" denilirse bu hatalı olur. Fakat, hayatta iken çok koşturmaktan atı zorladığı; atın da bu nedenle onun ölümünden hoşnut olduğu veya hayattayken ata ihsanı anlatılıp, bu ihsanı artık elde edemeyeceğinden atın üzüldüğü zikredilebilir. el-Hansâ'nın (ö. 24/645) kardeşi Sahr'a mersiyesinde, kardeşinin atı Hazfe'nin onun ölümüne memnuniyetini zikretmesini, anlamda isabetli bulur:

فقد فَقدتْك حَذْفَةُ فَاستراحتْ فليتَ الخَيْلَ فَارِسُها يراها

"Hazfe seni yitirirdi ve rahata kavuştu; keşke binicisi atının (bu halini) görseydi."

Eğer burada "ağladı" deseydi, hata etmiş olacağını; ölen kişiye ağlaması gereken kimsenin, o hayatta iken ihsanına nail olan kişi olduğunu söyler.[44] Burada Kudâme'ye, kendisine binmesinden dolayı şereflendiği için atın ağlamasının da uygun olduğu şeklinde bir itiraz yapılabilir.[45]

Medîh ile te'bîn arasındaki fark anlamda değil de sadece lâfızda olduğuna göre, anlamın isabetli oluşundaki ilkeler medîhtekiyle aynıdır. İlk üç temada Kudâme'nin aynı yolu tuttuğunu görmekteyiz. Medîh ve mersiye anlamları aynıdır; hiciv anlamları ise bunların zıddı olan anlamlardır.[46] İbn Vehb de Kudâme gibi düşünür hatta mersiye temasını medîhin içinde görür ve "medîhten mersiye olur" der.[47] el-'Askerî ise temaları sayarken "mersiye ve fahri saymadım, çünkü bu ikisi medîhe dahildir" dedikten sonra fahrin, kişinin kendisini övmesi; mersiyenin de

[42] el-Feyrûzâbâdî, a.g.e., s. 1660.

[43] Kudâme b. Ca'fer, a.g.e., s. 118 ; el-Kayravânî, a.g.e., c. I, s. 123. Bu düşünce Yûnus b. Habîb'den (ö. 152/778 veya 182/809) aktarılır: İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü Fuhûli'ş-şu'arâ*, Nşr: M. Muhammed Şâkir, Dâru'l-Medenî, Kahire, ts, c. I, s. 209.

[44] Kudâme b. Ca'fer, a.g.e., s. 119; Tabâne, a.g.e., s. 335.

[45] Tabâne, a.g.e., s. 336.

[46] Tabâne, a.g.e., s. 339.

[47] İbn Vehb, a.g.e., s. 170.

ölen bir kişiyi övmek olduğunu belirtir.[48] el-Kayravânî ise medîhin mersiyeye dönüşebileceğini söylemektedir.[49] Kudâme ve diğer eleştirmenlerin bu görüşlerini doğru bulmayan; medîh, hiciv ve mersiyenin ortamlarının birbirlerinden farklı olduğunu söyleyen yazarlar da vardır.[50]

D. TASVİR TEMASI:

Bu geniş kapsamlı bir temadır. Alanı, insanları, diğer canlıları, cansızları, gönüllerdeki sırları, çeşitli duyguları ve benzerlerini içeren tabiattır. Hattâ el-Kayravânî, şiirin büyük çoğunluğunun tasvir teması içerdiğini ve bu temanın sınırlarını çizmenin mümkün olmadığını belirtir.[51]

Kudâme b. Ca'fer tasviri "bir şeyi içinde bulunduğu durum ve yapıda zikretmek" diye tarif ettikten sonra; zikrettikleri anlamlarda bir şeyin tek bir yönünü değil de bir çok farklı yönünü tasvir eden şair çoktur; bu durumda en fazla yönünü tasvir edenin şiiri daha üstün sayılmalıdır, der. En iyi tasvirin, nesne ve olayların sanki dinleyicinin gözünün önünde duruyormuşçasına yansıtıldığı tasvir olduğunda neredeyse tüm eleştirmenler Kudâme b. Ca'fer'le hemfikirdirler.[52] Kudâme, usta tasvire bulutların dağılıp yağmur durduğu zamanki durumun tasvir edildiği aşağıdaki beyti örnek verir:

لكلّ مسيل من تهامة بعدَ ما تقطّع أقرانُ السحاب عجيجُ

"Tihâme'deki her sel yolunun, yağmurun yağışı kesildikten sonra çağıltısı olur."

Kudâme bu temanın kuralları hakkında hiç söz söylememiş; şairlerin bu sanatta başarılı olduklarına dair birer ikişer beyit örnek vermekle yetinmiştir. Halbuki bir şairin bu konuda yetenekli olduğunu, başarılı olduğunu görmek için en azından bir kasidesi veya bir kasidenin önemli bir kısmını incelemek gerekir.

Tasvir, şiirde çok kullanılmasına ve bunu kullanmayan şair bulunmamasına karşın Kudâme bu tema üzerinde pek durmamış ve diğerleriyle bağlantısız bir tema olarak görmüştür. Halbuki, şairliğin en belirgin olarak ortaya çıktığı tema budur. Pek çok şair, bu temada başarılı oldukları için temayüz etmiştir. Ayrıca Kudâme de, tasvir temasını inceleyen sonraki eleştirmenler de şairlerin tasvir ettikleri şeyler karşısındaki duyguları üzerine hiçbir söz etmemişlerdir. Halbuki şairler, bu duygularından bahsetmektedirler.[53]

[48] el-'Askerî, a.g.e., s. 131.
[49] el-Kayravânî a.g.e., c. I, s. 121.
[50] Tabâne, a.g.e., s. 340, 341.
[51] el-Kayravânî, a.g.e., c. I, s. 216.
[52] Kudâme b. Ca'fer, a.g.e., s. 130, 131; el-'Askerî, a.g.e., s. 124; el-Kayravânî, a.g.e., c. II, s. 226; Tabâne, a.g.e., s. 342.
[53] Bedevî, a.g.e., s. 278.

E. NESÎB TEMASI:

Dilciler gazel, teşbîb ve nesîb arasında fark görmezler ve bunları birbiri yerine kullanırlar.[54] Kudâme nesîbi, "kadınların yaratılışları, huyları ve aşıklarının onlarla beraber yaptığı işler" olarak tanımlar. Eleştirmenlerden bir kısmı da dilciler gibi nesîb ile gazel arasında bir fark görmezler. Kudâme iki tema arasındaki farkı belirtir: "Gazel insanların, kendilerini kadınlara bağlayan bir meyle inanmasıdır. Nesîb ise gazelin zikredilmesidir."[55]

Kudâme'nin sözlerinden çıkan sonuç, gazelin anlam, nesîbin ise bu anlamın ifade edilmesidir. Gazel müessir, nesîb ise eserdir; ya da aşk ve tutkunun eserinin lâfızlara ve ibarelere dökülmesidir.[56] Buna göre, maksadın kendisiyle tamamlandığı iyi nesîbin ölçütü, aşktan ölme belirtilerinin çok oluşu; sevgi ve muhabbetin etkisinin çok görülmesidir. Nesîbde sevgiliye meyil ve incelme, kibir ve onurdan çok görülür. Nesîb böyle olursa, bu temada isabet edilmiş olur. Kudâme'nin ifadeleri sevgi ve aşkın özel bir çeşidine, plâtonik aşka işaret etmektedir. Yanıp tutuşma, kendini tutma, duygularını bastırma izleri, sevgiliyle buluşmanın sevinci, ayrılığın acılarından kaynaklanan plâtonik nesîbi tasvir etmektedir. Bu tür, plâtonik şiir yazan şairler, diğer şiir temaları arasından onu seçerler. Kasidelerinin tamamını veya ekseriyetini nesîb teması oluşturur. Diğer şairlerin yaptığı gibi başka temaları karıştırmazlar. Bu tür nesîb bedenle, bedeni tasvirle, cinsel isteklerle ilgilenmez. Yalnızca iffetli bir şekilde, temiz duygularla sevgiliye meyil ile, aşktan çılgına dönmekle ve kederle ilgilenir.[57]

Sanki Kudâme'nin bu tema için belirlediği ilkeler ve ölçüler kederli, tasalı aşığın sadık aşkı içindir. Bu aşıklar solmakta, çökmekte, yemeden içmeden kesilmektedir. Klâsik Arap şiirinde kasidelerin başında yer alan, sevgilinin bıraktığı izleri (atlâl) anma da nesîb temasının içine girer.[58]

Kudâme'nin bu konuda vurguladığı şeylerden birisi, aşk duygusunun en önemli insanî duygulardan birisi olduğudur.[59] Kudâme, aşkın akabinde sevenin, sevgilisini hoşnut etmek için değerli davranışlarda bulunmaya zorlandığına işaret eder. Bu, her nesilde, her zaman görülen bir olgudur. Çünkü, kadının gözünde sevgilisi daima bir örnektir. Seven de, sevgilisinin gönlüne girebilmek için değerli davranışlarda bulunur ki, davranışları insanların dilinde dolaşsın ve böylece sevgilisinin kalbini çalabilsin. Şair şöyle der:

يودُّ بأن يمسي سقيماً لعلها إذا سمعتْ عنه بشكوى تراسلُهْ
ويهتزّ للمعروف في طلب العلا لتُحْمَدَ يوماً عند ليلى شمائلُهْ

[54] el-Feyrûzâbâdî, a.g.e., s. 127, 176, 1341.
[55] Kudâme b. Ca'fer, a.g.e., s. 134.
[56] Tabâne, a.g.e., s. 344.
[57] Kudâme b. Ca'fer, aynı yer.
[58] Tabâne, a.g.e., s. 346; krş: el-'Askerî, a.g.e., s. 125.
[59] Tabâne, a.g.e., s. 347.

"Belki sevgilisi şikâyetini duyup mesaj gönderir diye hasta olmayı ister; günün birinde Leylâ'nın yanında övülür diye fazilet talebiyle iyilik yapmak için titreyip durur."

Kudâme bunun, gazel konusunda söylenen en güzel söz olduğunu söyler. Şair birinci beyitte sevgilisini çok özlediğini, hastalanmayı çektiği özlemden hafif bulduğunu belirtmekte; bu yolla onunla haberleşip şifa bulmayı ummakta; ikinci beyitte ise, iyilikle donanıp, sevgilisinin bunları duymasını istediğini ifade etmektedir.[60]

Kudâme'nin bu bölümde Cemîl (ö. 82/701), Kays b. Zerîh (ö. 68/687), Küseyyir 'Azze (ö. 105/223) ve Ömer b. Ebî Rabî'a (ö. 101/719) ve diğer önemli şairlerin plâtonik şiirlerinden hiç alıntı yapmamıştır. Yalnız bu temayı işlerken eleştiri konusunda ilke olacak şeyler söylemektedir: Zevk, akıldan daha önemli bir hakemdir. Gazel temasında ince, latîf ve kibar ifadeler kullanılmalıdır. Bunun için de, hoş, makbul, kulak tırmalamayan lâfızların seçilmesi gerekir. Başka temalarda sert, haşin lâfızlara ihtiyaç duyulsa da, bu tür lâfızların nesîbde kullanılması kusurdur.[61]

Bunun yanı sıra, plâtonik aşktan, yanıp kavrulmaktan bahseden Kudâme'nin anlayışı muvelled şairlerden pek çoğunun şiir anlayışına uymamaktadır. Kendisinden sonra gelen pek çok eleştirmen de Kudâme'nin ortaya koyduğu bu şartları kabul etmez.[62]

F. TEŞBİH TEMASI:

Kudâme, teşbihi şiir temalarından biri olarak sayar. Bu, şairlerin bir kısmının yalnızca teşbih yapmak ve bu alanda hünerlerini göstermek amacıyla kaside yazmaları anlamına gelmektedir. Sırf bu amaçla kaside yazmış bir şair bulabilmek gerçekten güçtür. İmru'u'l-Kays (ö. 539), en-Nâbiğatu'z-Zubyânî, Beşşâr b. Burd (ö. 167/783), Ebû Nuvâs (ö. 199/814), İbnu'l-Mu'tezz (ö. 296/908) gibi teşbihte ustalığını göstermiş şairlerin hiçbirinin asıl amacı teşbih yapmak değildi. Sadece karşılarına çıkan manzarayı veya duygularını tasvir ediyorlar ve tasvirlerini daha da güzelleştirmek için teşbihe başvuruyorlardı.[63] Teşbihin, tasvir (vasf) temasına dahil olduğunu söylemeye bile gerek yoktur. Diğer temalarda da çoğu kez teşbih bulunur. Teşbih içermeyen bir kaside nadir bulunur. Tabâne, Kudâme'nin bazı âlimlerin yaptığı gibi teşbih ile tasviri (vasf) kastettiğini sananlar olduğunu; ama onun, tasviri ayrı bir tema olarak zaten zikrettiğini söyler.[64]

[60] Kudâme b. Ca'fer, a.g.e., s. 137.
[61] Tabâne, s. 349.
[62] Bedevî, a.g.e., s. 171.
[63] Tabâne, a.g.e., s. 350, 351.
[64] Tabâne, a.g.e., s. 351; Bedevî, a.g.e., s. 282.

Teşbih, insan gönlünü fıtraten etkilendiği şık, seçkin bir ifade tarzıdır. Bir ırka veya dile hasredilemez. İnsanî bir yetenek ve fıtrî bir özelliktir. Tüm insanlığın mirasıdır. Bu sanatın esası, insanın eşyada gördüğü ortak, benzeşen veya zıt olan sıfatlardır.[65]

Kudâme'ye göre teşbihin esası, iki şeyin hem ortak niteliklerinin bulunması, hem de onları birbirinden ayıran, her birine has olan şeyler bulunmasıdır. Buna göre en güzel teşbih, birbirine yaklaştırıp tek varlık haline getirecek olan ortak sıfatları, birbirlerinden ayıran sıfatlarından fazla olan iki şey arasında gerçekleşir.[66] Kudâme, bir şeyin kendisine veya başka bir şeye tüm yönlerden benzetilmesine karşı çıkar. Eğer iki şey tüm yönlerden birbirlerine benzerler, aralarında hiç farklılık olmazsa aynı şey olmuş olurlar.[67]

Kudâme, aşağıdaki beyti güzel teşbih örneklerinden sayar:

فَعَبَّ دِخَالاً جَرْعُه متواترٌ   كوقع السِّحاب بالطِّراف الممدّد

"Yağmur damlasının deri çadırın uzatılmış tarafına düşmesi gibi, aralıksız yudumlarla, hızla lıkır lıkır içti."

Evs b. Hacer (ö. 610) de, savaş sırasında yükselen seslerin bazen yükselip bazen sakinleşip kesilmesini doğum sırasındaki sese benzetmektedir:

لها صَرخةٌ ثمَّ إسكاتة   كما طَرَّقَتْ بِنفاسٍ بِكِرْ

"Onların yeni doğanın doğum anında bir kısmının dışarı çıkışı gibi bir haykırma bir de susmaları vardır."

Kudâme bu konuya pek çok örnek vermektedir. Fazla benzetme içeren beyitlerin daha güzel olduğunu söyler. Bu sanat, şairin ustalığını ve gücünü gösterir. Kudâme'nin teşbih anlayışı yaşadığı çağın ve çevrenin etkisini taşır:

1. Tek bir beyitte, az lâfızla pek çok teşbih yapmayı güzel bir tasarruf olarak görür. İmru'ul-Kays'ın şu beytinde olduğu gibi:

له أيْطَلا ظَبْيٍ وساقا نعامةٍ   وإرْخاءُ سِرْحانٍ وتقريبُ تَتْفُل

"Onun geyik böğrü gibi iki böğrü ve devekuşu bacağı gibi iki bacağı vardır. Kurt gibi birdenbire koşması ve tilki yavrusu gibi ön ve arka ayaklarını çift çift atması vardır."

"Burada her bir organı başka bir canlıya benzetmektedir. Eğer iş, kimilerinin dediği gibi teşbihin yakın oluşunda olsaydı, burada şairin üstünlüğü olmazdı ve bir şeyin, hep aynı şeye benzetilmesi gibi olurdu. En güzel teşbih, iki uzak şey arasında ilgi ve ortak nokta kurabilenidir."[68]

2. Şairin tek bir beyitte veya az lâfızla bir çok şeyi birbirine benzetmesi, maharetini ve anlamlara tasarruftaki ustalığını gösterir. İmru'ul-Kays:

[65] Kudâme b. Ca'fer, a.g.e., s. 124.
[66] Kudâme b. Ca'fer, aynı yer; krş: Sa'leb, a.g.e., s. 27.
[67] Kudâme b. Ca'fer, a.g.e., s. 125; Tabâne, a.g.e., s. 352.
[68] Kudâme b. Ca'fer, a.g.e., s. 127; krş: el-Kayravânî, a.g.e., c. I, s. 197.

وتعطو برخْصٍ غير شَثْنٍ كأنه   أساريعُ ظَبْيٍ أو مساويكُ إسْحِلِ

"(O sevgili) bir şeyi tutarken iri ve kalın olmayan, düzlük ve uzunlukta Zaby tepesinin beyaz kum kurduna veya İshil dalına benzeyen yumuşak parmaklarıyla tutar."

3. Bir şeyin bir durumunu, başka bir şeyin durumuna benzetmek. İmru'ul-Kays katlanmış haldeki zırhı şöyle tasvir eder:

مشدودة السك موضونةٌ   تضاءل في الطيّ كالمبرد

"(Zırhın parçaları) birbirine girmiş, katlanmış; dürülmüş halde küçülerek eğe gibi (görünür) olmuştur."

Daha sonra da zırhın açılmış halini tasvir eder:

تفيضُ على المرء أرداهُا   كفيضِ الأتيِّ على الجدْجدِ

"Sel suyunun çakıllı araziyi doldurup taşması gibi, parçaları insanın üstünü doldurur."

Kudâme bu bilgileri verdikten sonra yenilikçi bir tavır takınır ve eski şairlerin yapmadığı benzetmeleri yapan şairlerden örnekler vererek yaptıklarını onaylar.[69]

SONUÇ:

Arap edebî eleştirisinde şiir temalarını ayrı bir başlık altında inceleyen ilk kişi Kudâme b. Ca'fer'dir. Şiir temalarını medîh, hiciv, mersiye, nesîb, tasvir ve teşbîh olarak belirlemiş ve her bir tema için şairlerin göz önünde bulundurması gerekli ilkeler getirmiştir. Özellikle de ilk üç temada şiir söyleyenlerin uyması gerekli olan ahlâkî ilkeler üzerinde durmuştur. Bu ahlâkî ilkeler akıl, iffet, şecaat ve adalettir. Bunlar insanî erdemler olup övgü bu niteliklerle yapılmalı yergi de bunlardan yoksun oluşla veya bu erdemlerin zıtlarıyla yapılmalıdır. İnsanın genellikle kendi iradesiyle elde edemediği asalet, güzellik, mal mülk, kalabalık bir kabileden oluş gibi özelliklerle övülmesini veya bunlardan yoksun oluş nedeniyle yerilmesini şiirde kusur saymıştır. Kudâme b. Ca'fer, nesîb temasında plâtonik aşk üzerinde durmuş; bu temada bedensel arzulara prim vermemiş; teşbihi, tasvirden ayrı bir tema sayıp, eski şairlerin yapmadığı benzetmeler yapan şairleri överek yenilikçi bir tavır takınmıştır.

POETİC THEMES AND MORAL VIRTUES IN THE POETİC MEANİNGS ACCORDING TO QUDAMA B JA'FAR

ABSTRACT

[69] Kudâme b. Ca'fer, a.g.e., s. 128-130.

This article discusses Qudama b. Ja'far's point of view on the poetic themes and his classification of virtues. Qudama is the person who for the first time deal with the poetic themes in the history of Arabic Literary Critisism. According to Qudama the principal genres of the poem are panegyric, satire, elegy, simile and erotic proemium. He describes that the elegy as "eulogy of the dead" and the panegric as "eulogy of the living." And Qudama adopt to Platonic virtues: Wisdom, chastity, justice and courage. This virtues staying between the two extremes. He added the simile in the poetic themes apart from the description.

أغراض الشعر وقضية الأخلاق في المعاني الشعرية عند قدامة بن جعفر

الملخص

هذا المقال يتناول آراء قدامة بن جعفر على أغراض الشعر و الفضائل الإنسانية التي يجب أن يراعيها الشاعر في مديحه وهجائه. إن قدامة أول ناقد تتبّع أغراض الشعر في النقد العربي القديم. أغراض الشعر الأساسية عنده هي المديح والهجاء والرثاء والنسيب والوصف والتشبيه. قدامة بن جعفر يعرّف المديح بمدح الأحياء والرثاء بمدح الأموات. و يتبنى الفضائل الأربعة متأثرا من آراء أفلاطون: هي العقل والشجاعة والعفة والعدل. هذه الفضائل المذكورة توجد بين الإفراط والتفريط. وإضافة إلى هذه يعدّ التشبيهَ غرضا مستقلا ليس من الوصف.

BEHÇET NECATİGİL'İN ŞİİRLERİNDE ALLAH VE DİN

İbrahim DEMİRCİ
Edebiyat Öğretmeni

16 Nisan 1916'da İstanbul'da doğan, 13 Aralık 1979'da yine İstanbul'da ölen Behçet Necatigil, radyo oyunu, deneme, eleştiri, sadeleştirme ve çeviri alanlarında da emek vermiş olmakla birlikte, onun asıl önemi, Cumhuriyet dönemi Türk şiirinde kendine özgü bir yeri dolduruyor olmasından gelir. İlk şiirinin yayımlandığı 1935'ten son şiirlerini yazdığı 1979 sonlarına dek 750'yi aşkın şiire imza atmış, yaşadığı dönemde beliren çeşitli şiir anlayışlarına yakınlık ve ilgi duymakla birlikte kendine özgü diyebileceğimiz bir şiir dilini oluşturup geliştirmiştir. Bu dil, oldukça ürkek, kısık ama çok çağrışımlı ve derin bir dildir. Benliğini gerçekliğin çemberiyle kuşatılmış bulan şair, bu çemberi aşmak veya genişletmek çabasında hayâlperest veya ülkücü atılımlara yönelmek yerine makul ve mütevekkil davranmayı tercih eder. Gündelik hayatın küçük sorunlarını şiirleştirirken bile, insanlık durumunu düşündürecek tespitlere yönelmemizi sağlar.

Şiirin içerikten çok biçim sanatı olduğuna inanan Behçet Necatigil'in temaları, hayatın hemen her dönemini ve sorununu yansıtan bir çeşitlilik gösterir. Bu çalışma, onun şiirlerinde "Allah ve din" çevresinde beliren duyuş, düşünüş, yaşantı ve yönelişleri belirlemek niyetindedir.

Behçet Necatigil, Allah'ın varlığına inanır. Bu inancını açıklamaktan çekinmez. Haziran 1943'te Tahir Alangu'ya yazdığı bir mektupta şöyle der: "*Allah'ın büyük lütuflarından biri muhakkak sudur. İçme suyunun azizlik ve kıymetini bu alev sıcakta ancak bizim gibiler anlar. Bir gün içme suyuna karşı duyduğum minnet borcunu bir şiirle ödemek lâzım.*"[1] 30 Eylül 1961 tarihinde Salah Birsel'e yazdığı mektupta: " ... *Allah'ın izniyle hepsini elden geldiğince yapmaya çalışacağız.*"[2] der. Orhan Ural ile tanıştığında, onu akşam yemeğine "*Allah ne verdiyse yeriz*." diyerek davet etmiştir.[3] Ali Püsküllüoğlu'na yazdığı 16/17 Mart 1978 tarihli mektubunda:[4] "*.. üç yıl tez geçer, Tanrı ömür verirse.*" demiştir. Bu ifadeleri, gündelik dilin olağan kullanımına girmiş sıradan sözler saymak, şuurlu bir seçimi yansıtmayacağını düşünmek mümkündür. Ancak ülkemizde pek çok aydının "fikri hür, vicdanı hür, irfanı hür" olmanın ölçüsünü, -başta Allah olmak üzere- bütün mukaddesleri inkârda buldu-

[1] *Mektuplar*, Behçet Necatigil, YKY, 1996, s. 55.
[2] *Hürriyet Gösteri*, S. 85, Aralık 1987.
[3] Orhan Ural, "Anılarda Necatigil", *Türk Dili*, S. 366, Haziran 1982.
[4] *Türk Dili*, S. 363, Mart 1982.

ğunu hesaba katacak olursak, Necatigil'in bu ifadelerine hususi bir kıymet atfetmekten kendimizi alamayız.

Önce, Necatigil'in şiirlerinde Tanrı ile ilgili olarak daha çok konuşma dilinden yansıyan, anonimleşmiş diyebileceğimiz ifadeleri görelim: "*Bu berbat düşünceler saatinde/ Tanrım, başı boş bırakma beni!*" (Gece Vakti)[5] "*Eşyalar kendi dillerinde konuşur. /Yalnızlık Allah'a mahsus*" (Başlıksız Şiir)[6] "*Allah yardımcım olsun*" (İlkteşrin)[7] "*Allah kısmet ederse / Kalkıp geleceğim*" (Sade)[8] "*Allah'ın talihsiz kulları*" (Renkli Fener)[9] "*Emanet ol Tanrı'ya*" (Sokaktan Gelmek)[10] "*Allah günah yazmasın*" (Ayrı Evlere Çıkmak)[11] "*Tanrı onları dört gözden ayırmasın*" (Korku)[12] "*Hani derler ya, Tanrı / Ayırmasın kimseyi / (mutluluk) gördüğünden*" (Esnaf)[13]

Şimdi de Behçet Necatigil'in Allah'a dair şahsî duyuş ve düşüncelerini sırayla gözden geçirelim. 1935 Mart'ında yazdığı *Geceler*[14] şiirindeki şu iki mısra, önemli bir tespiti ve itirafı yansıtıyor:

Allah'tan, ümitlerden uzak!
Azabını bir ben bilirim.

27/28 Ocak 1936 tarihli *Son Gürlüğü*[15] şiirinde inançla birlikte ümit de görülür:

Beni beklese Gayyâ
Yolum kesse eşkıyâ
Bağlandım ben Tanrı'ya
Verir son gürlüğü.

Şair, yabancı bulduğu, kaçmak istediği, rüyalarını bilen ıssızlaştıran şehre karşılık, özlemini çektiği yeri şöyle tanımlar:

Allah'ın gülümsediği uzak
Bahçeler var mı… Çok uzaklarda

(Bahçeler)[16]

Rab-kul ilişkisini, insanlar arası dostluk ilişkisine dönüştüren bir şiir: *Allah'la Dargın*[17]:

[5] *Şiirler I*, s. 9.
[6] *Şiirler IV*, s. 49.
[7] *Şiirler I*, s. 19.
[8] a.g.e., s. 21.
[9] a.g.e., s. 86.
[10] a.g.e., s. 193.
[11] a.g.e., s. 185.
[12] *Şiirler II*, s. 149.
[13] *Şiirler III*, s. 273.
[14] *Şiirler IV*, s. 36.
[15] a.g.e., s. 18.
[16] Mehmet Kaplan, vd. "*Atatürk Devri Türk Edebiyatı II*, Kültür B.Y. Ankara, 1982, s. 1281.

Yıllar var ki Allah'la dargınız,
Birbirimizi arayıp sormuyoruz artık.
Ne benim, o başucumda olmazsa uyuyamadığım kaldı;
Ne de onun, beni her görüşünde duyduğu rahatsızlık.

İçtiğimiz su ayrı gitmezdi eskiden;
Gülerdik beraber, gülersek; ağlarsak, beraber ağlardık.

Bilmiyorum şimdi o, nerdedir, ne yapar?
Benim dört yanımda yalnızlık, yalnızlık.

Yakarış[18] şiirinde de aynı senli-benli edâ görülür:

Allah'ım, görüyorsun, üşümüşüm,
Uzatsan da sıcak kanatlarını
Altına giriversem.

Cenap Şehabeddin'in *Münâcât*'ındaki: "*Söyle ey Tanrı, dizlerin nerde?*" mısraını hatırlatan, bu Tanrı'yı cisimleştirici tavır, tenzîh hassasiyetine aykırı görülebilir. Ancak bu noktada Mehmet Akif'in *Tevhid yahut Feryad* şiirindeki şu mısraları hatırlamak, durumu anlayışla karşılamamıza yardımcı olabilir:

Bâkîyi beşer her ne kadar etse de tenzîh
Fâniyyeti îcâbı eder kendine teşbîh
Itlâka nasıl yol bulabilirsin ki tefekkür?
Eşbâhı görür eyler iken rûhu tasavvur![19]

1939 yılında yazılmış üç şiir üzerinde duralım.

Nedamet[20] şiirinde yalnız kalan iki sevgilinin "*yıllardır sakladıkları duyguyu açığa vurup*", şehvetin cazibesiyle birinin "*kalbi, kaynayan bir kuyu*", öbürünün "*ruhu, çalkalanan bir deniz*" gibi kabarmasına rağmen, sırf Allah korkusuyla kendilerini dizginleyip "*uykuyu çocuklar gibi saf bekleyişleri*" anlatılır. Ama bu durum, pişmanlıkla anılır: "*Ve yok mu Allah'tan korkuyu / Atabilsek üstümüzden ikimiz..*" denmektedir. Fakat, Allah korkusunun atılamadığı da bir gerçektir.

Geceye övgü mahiyetindeki *Gecede*[21] şiirinde Allah'a şükredilir: "Mâdem rabbim şükrolsun himayesini / Esirgemez zerre kadar gecede."

Akşamlar, Savaş Sonu[22] şiiri, hayat kavgasında bitkin düşen insanın durumunu ve Tanrı'ya sığınışını dile getirir:

→

[17] *Şiirler IV*, s. 118.
[18] *Şiirler I*, s. 118.
[19] *Safahat*, 7. Bas. İnkılâp ve Aka Y., İst. 1996, s. 17.
[20] *Şiirler IV*, s. 40.
[21] a.g.e., s. 41.

Güneş dağın ardına
Ateş kanıma düştü.

Gölgeler duvarlara
Elim yanıma düştü..

Secdelerdeymiş Allah
Bulmak alnıma düştü.

Bedbaht kulu teselli
Artık Tanrıma düştü.

Aile[23] şiirinde, akşam saatlerinde, aile mutluluğunun bir çeşit şükürle karşılanışı, şu mısralarla ifade edilir:

İniyor üstüme yavaştan
Allah'ın beyaz bulutu,
Kederlerimi unutmuşum.

Şair, hastalara, sakatlara seslendiği *Kısık*[24] şiirinde şu mısralarla, iman ve inkâr psikolojisinin bir yönüne de işaret etmiş olur:

Hepsi Allah'tan oldu
Sağlamlar söyler ancak Allah'ın yokluğunu
Bir ufak sivilce, bir ufak kaza, büyüyen bir kanser
Onları o zaman görmeli.

İnsanın son sığınağı Allah olduğu gibi, kâinatı tanzim ve idare eden de O'dur:

Biraz sabır, küçük çocuk, biraz sabır,
Ama, Allah'ın koyduğu yerde,
Yıldızlar dâima yalnızdır.

(Yıldızlar)[25]

Haksızlık ve zulüm, her yanı sarmış görünse de, Allah'ın nihâî ve mutlak adaletine inanmak ve güvenmek gerekir:

İşleri baştan başa hile

→

[22] a.g.e., s. 37.
[23] *Şiirler I*, s. 24.
[24] *Şiirler IV*, s. 56
[25] *Şiirler I*, s. 75

Benim diyenleri gördük.

Bırakmaz bizi böyle

Allah büyük.

(Kazıkçılar Yokuşu)[26]

10 / 11 Eylül 1949 gecesinde yazılmış başlıksız bir şiirde şu mısraları okuyoruz:[27]

İnsanlar ölünce

Birer yıldız olurmuş gökyüzünde

Allah'ım bana gerçek yıldızları göster

Yıldızları arayınız mümkünse.

Fakat, *Yıldızlara Bakmak*[28] adlı radyo oyununda da anlatıldığı gibi, herkes yıldızları göremez. Çünkü, gözünü dünya işleri bürümüş bir kişinin gökte yıldızları, yerde çiçekleri görmeye vakti, imkânı ve nihayet kabiliyeti kalmamaktadır.

Yeryüzü gurbetinin tuzaklarla dolu düzeni, hasreti dindirmeye fırsat vermemektedir:

Tanrı sizi acılarla besliyor

Ondan bile faydalanamazsınız

Gökler uçar gider de üstünüzden

Hep uzaktan merhaba, uzanamazsınız.

(Sergi)[29]

Gecede Hatırlamak[30] şöyle başlar:

Akşam oldu Tanrı dünyasına baktı

Yorulmuş bitkin, dinlenmesi için

Uykuları saldı.

"*Uykunuzu dinlenme vakti kıldık; geceyi bir örtü yaptık*." meâlindeki âyetleri[31] hatırlatan bu mısralardan sonra, her şey uyurken, "*eski tazeliğinde bir yürük hayal*"le uyanan insan, Tanrı'dan kaçmanın imkânsızlığı ile yüz yüze kalır:

Çıplaklığı çirkin, Tanrı'ya karşı

Gözlerinin üstünde bir zalim ışık

Kapısız odalarda aydınlıkta kaldı.

Işığın "zalim" görünmesi, bir günahı aydınlatışından da olabilir, aczin verdiği çaresizlik ve öfkeden de.

[26] a.g.e., s. 122
[27] *Şiirler IV*, s. 57
[28] *Radyo Oyunları I*, s. 17-31
[29] *Şiirler I*, s. 207
[30] a.g.e., s. 320
[31] Kur'ân-ı Kerîm, LXXVIII / 9-10 (Nebe')

Behçet Necatigil, insanın Tanrı ile münasebetlerinin istikrarsız oluşunda, itaat ile isyanın peş peşe gelişinde, içinde yaşadığımız çağın şartlarının da suçlu olduğunu düşünmektedir:

Demin ezan okundu, uydum Tanrı çağrısına
Derken yollara düştüm, dik açı bacakların
Birleştiği nokta
Suç benim miydi, çağ.

(Çember)[32]

Allah'ın insana verdiği çeşitli nimetler karşısında tavrımızın nasıl olması gerektiğine ışık tutan bir dörtlük:

Türlü garnitürleri yaşamanın
Yalın ekmek bulduk da garnitür
Kork fazla olandan
Tanrı'ya isyan olur.

(Garnitür)[33]

Hayatı ilâhî hikmet açısından yorumlayan ve bize az çok Yunus Emre'yi hatırlatan bir şiir, *Bir Bir Daha Bir Daha*[34]

Tanrı imtihan eder
Tekrar imtihan eder
Kul hazır ümitler
Kendi öyle zanneder.

Kiminde hafif geçer
Hattâ bir şey sorulmaz
Kiminde bu kaçıncı
Çokları isyan eder.

Değişik konular
Ne belli bir kitap
Ne bunca hastalıklar
Birbirine benzer.

Ezelden yazılmışsa

[32] *Şiirler II*, s. 154
[33] *Şiirler III*, s. 101
[34] a.g.e., s. 180

Geçilir ince köprü
Herkes mutlu olamaz
Boşunadır çareler.

Onu neye bıraktı
Sır gözetir Tanrı
Kutsal aydınlığına
Sırları kalkan eder.

Sırları anlayamayanlar, ardındaki kutsal aydınlığı göremeyenler, "boşluk" içindedirler. *Dalar*[35] şiirinde bu gerçeğe işaret edilir:

Her yol bir yerde biter
Herkes bir yol bir çarşı
Orda alışverişler
Ya bir boşluk, ya Tanrı
Gördüm evlere evlere.

19 Mayıs 1979 tarihinde yazdığı *Duyuru*[36] şiiri şöyle:

Ezanlar okunuyor
Tanrı'ya çağrı
Kiminin her an içinde
Kiminin duymadığı.

Şiirler yazılıyor
İçlerinde sancı,
Kiminin her an içinde
Kiminin tınmadığı.

Mezarlar kazılıyor
Geçeğe ulaştırıcı
Kiminin her an içinde
Oralı olmadığı.

[35] *Şiirler III*, s. 202
[36] *Şiirler IV*, s. 131.

Necatigil'in Tanrı çağrısı ile şiiri birlikte anışı, dikkat çekicidir. Bu durum, "din", "sanat" ve "ahlâk" müesseselerinin, "bilim", "politika", "ekonomi" gibi maddî müesseseler karşısındaki, ister istemez ilâhî-metafizik vasıflar taşıyan mahiyet ve menşe' birliğini hatırlatıyor.[37]

Behçet Necatigil'in şiirlerinde peygamberler tarihinden, evliya menkıbelerinden, tasavvuf kültüründen , ahlâk ilkelerinden yansıyan, dolayısıyla din ile bağlantılı sayılabilecek pek çok motif vardır. Ancak bunlar, bağımsız temalar halinde olmayıp reel hayatın çeşitli yönlerine ışık tutan yardımcı unsurlar mahiyetindedir.

Dinin gerek ferdî yaşantı, gerek sosyal müessese olarak bazı tezahürlerinden söz edilen birkaç şiir üzerinde daha durmak istiyorum. Necatigil, 18 Haziran 1939 tarihli *Cuma Günleri*[38] şiirinde, "*Cumaları dâim, ikindiden sonra*" akrabaları ve annesi için "*Çocukluğumun iklimini taşıyan Yâsin / Mübarek ruhunu bulur mu bilmem*" diyerek Yâsin okuduğunu, sonra "*bir hafta süren matem*"in yeniden başladığını anlatır. Yıllar sonra İranlı yazar Sadık Hidayet'ten çevirdiği *Kör Baykuş* romanında, 17 numaralı dipnotta şu cümlesini görüyoruz: "*Cuma akşamları, bizde de ölmüşlerin ruhuna Yâsin okunurdu.*"[39] Bu cümle nasıl yorumlanabilir? Türk insanı, gerçekten ölmüşlerinin ruhlarına Yâsin okumayı artık bırakmış mıdır? Yoksa Necatigil, kendisinin ve çevresinin Yâsin'den uzaklaştığını görmekle, bütün ülkeyi de öyle mi zannetmiştir?

Yanlış yorumlamıyorsam, çok üstü kapalı bir biçimde "*yoksun kalmış ve yok sayılan*" halk ile, "*gözlerinde doğmayacak bir güneşin özlemini*" taşıyan gençlik arasındaki çatışmayı dile getiren *Siyah Beyaz*[40] şiirinde, çatışmanın sorumluları olarak; "*yaşanan zaman*", *(dökülen ve deli) "kan"*, "herkes" veya "*sen ben kavgası*" ile birlikte "*din*" de sayılmaktadır.

Burada mutlak ve mücerret mânâda dinin mi, yoksa sosyal bir vâkıa olarak dinin mi söz konusu edildiği, tartışmaya açık bir durumdur.

Ülkemizin terör batağına saplandığı, cinayetin kahramanlık sayıldığı, suçluların yakalan-a-madığı veya cezalandırıl-a-madığı bir dönemde, 1979 yılında yazdığı, başlık konulmamış bir şiirinde Behçet Necatigil, dini bir hukuk düzeni olarak savunma gereği duymuştur:[41]

Ben en Türkçe sözlüklerde bile diri
Bir sözle başlarım söze:
Kısas – önce onu analım.
Kapalı mı kapı iyi
Zil çalmaz değil mi iyi
Perdeler de inik iyi
Kendimize dönelim şimdi.

[37] Bu konuda geniş, karşılaştırmalı ve ayrıntılı bir değerlendirme için Bkz. *Doğu ve Batı Arasında İslâm*, Aliya İzzetbegoviç, çev. Salih Şaban, Nehir Y. İst. 1987.

[38] *Şiirler IV*, s. 43.

[39] *Kör Baykuş*, Sadık Hidayet, çev. Behçet Necatigil, Varlık Y., İstanbul , 1977, s. 44.

[40] *Şiirler II*, s. 147.

[41] *Şiirler III*, s. 360.

Bu özümüzde dönüş çağrısının "*kapalı kapılar*", "*inik perdeler*" ardında yapılmasının kanaatimizce üç sebebi olabilir:

1. Necatigil'in mizacındaki çekingenlik,

2. Kısas'ı savunmanın yürürlükteki kanunlar önünde "devletin temel nizamlarını dînî esaslara göre tebdîl ve tağyîr" suçlamasına maruz kalacağı endişesi,

3. Kendimize dönüş için en sağlıklı metodun meydanlara dökülerek bağırmak değil, gizli köşelere çekilerek hazırlanmak olduğunu düşünüş. Bu muhtemel sebeplerin üçünün de aynı oranda geçerli ve etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Bütün bu örneklere bakarak şu sonuçlara ulaşabiliriz:

1. Behçet Necatigil, ailesinden tevarüs ettiği Allah inancını ve din duygusunu, kendi hayatında ve yansıtmaya çalıştığı orta hâlli insanların hayatlarında yer aldığı ölçüde şiirine de taşımıştır.
2. Öteki şiirlerinde olduğu gibi Allah ve din temalarını işlediği şiirlerinde de, dil ve anlatım, önceleri Garip şiirine yakın bir yalınlık ve doğrudanlık taşırken, zamanla divan ve tasavvuf şiirinden de yararlanan bir doğrultuya girmiş, böylece çeşitli çağrışımlara açık bir yoğunluk ve kapalılık kazanmıştır.
3. Allah inancına ve dine ilişkin temalar, Behçet Necatigil şiirinde bir aşk ve ülkü konusu olarak değil, hayat ve benlik algısının unsurları olarak yer almıştır.

IN BEHCET NECATIGIL'S POETRIES ALLAH AND RELIGION
İbrahim Demirci

Behcet Necatigil has conveyed belief of God and sense of religion which he inherited from his family to his poetry in the way that he showed in his life and average people had in their lives. Like in his other poems, in the course of time language and expression have taken into the direction in which they made use of diwan and mystical poetry in his poems having the themes of God and religion as well. They used to have simplicity and direction similar to the Garip poem. In this way, they have gained intensity and obliqueness exposed to various evocations. The themes concerning the belief of God and religion have occurred in the poetry of Behcet Necatigil as the elements of life and self-respect, rather than the subject of love and ideal.

الله و الدين في أشعار بهجت نجاتيقيل

بهجت نجاتيقيل كشاعر انتقل شعوره بالدين الذي توارثه من أسرته الى أشعاره بصورة كان هو يعيشه و يشعر به و الذي كان يراه من اناس عاديين الذين يعيشون الدين. اللّسان و التفهيم في أشعاره هذه كما كان في أشعاره الاخرى

يميل الى طرز غريب و لكن في هذه الأشعار يزهلق الى طرز الدوان و التصوف.

1

İNSAN İSİMLERİ HAKKINDA BİR ARAŞTIRMA[1]

Nedâ el-Hüseynî CÂBİR

Çev: Ahmet YILMAZ

Doç. Dr. ,S.Ü. İlahiyat Fakültesi

Türk İslam Edebiyatı Öğretim Üyesi

İspanya başkenti Madrid'in, 2003 Ekim ayında, "Maria Del Pilar" ismini taşımakta olan ve yaşları 8 günlük ile 91 sene arasında değişen yaklaşık 450 kadını bir araya topladığını okudum. Haber, bu toplantının, aynı ismi taşıyan kadınların İspanya'da oluşturdukları en büyük toplantı olduğunu belirterek "Maria Del Pilar" isimli bir dişi köpeğin de bu toplantıya katıldığını bildiriyordu. "Del Pilar"ın İspanya başkentinde bir semt adı olduğunu ve bu kadınlara isim olarak verildiğini görene kadar, öncelikle dikkatimi çeken ne bir köpeğin böyle bir toplantıya iştiraki olmuştur, ne de aynı ismi taşıyan kadınların çokluğu… Bilakis, bu sayının azlığıdır. Çünkü İspanya gibi on milyonları barındıran bir ülkede her beş kadından birinin ismi Maria[2] ile başlar.

Dr. İbrâhim es-Sâmerrâî *el-A'lâmu'l-arabiyye* isimli kitabında, peygamber ve evliyâ isimlerinin, her dinden insan isimleri arasında büyük bir yer tuttuğunu söylemektedir. Uğur getirdiğine inanılan bazı isimlerin ikinci bir isim olarak alınması, Arap ülkelerinde erkekler arasında yaygın, kadınlar arasında ise yok denecek kadar azdır. Bu durum İspanya ve Latin Amerika'da tam tersinedir. Meselâ, az önce belirttiğimiz gibi "Mari" ismi yaklaşık her beş kadından birinin isminin önünde yer almıştır.

Fransa ve Franko-Katolik devletlerde ise "Jean" ismi "Jean Claude" , "Jean Pierre" ve "Jean Charles" gibi pek çok özel ismin önünde yer alır.

Lübnan'da 7 erkek evlâda sahip bir aile tanıyorum; çocuklarının 6 tanesi, birincisi Muhammed olan ikişer isme sahip. Yedinci çocuğun ismi ise sadece Muhammed.

[1] Bu makale, Londra'da Arapça olarak yayınlanarak dünyanın pek çok ülkesine dağıtımı yapılan haftalık "Seyyidetî - Mecelletü'l-Üsrati'l-Arabiyyeti" dergisinin www.sayidaty.net adresinde 1187 ve 1188 nci sayılarda yayımlanmış makalenin tarafımdan metne sadık kalınarak yapılan tercümesidir. Makalede yer alan bazı isimlerin Türkçe karşılıkları okuyucuya rahatlık sağlaması için dipnotta verilmiştir. A.Y.

[2] Meryem.

İsimlerin anlamlarının isim sahibi ile anlamca uyumlu olması çok nadirdir. Ben bir "Zarîf"[3] tanırım ki Allah'ın yarattıkları arasında, olmuş ve olabilecek en kaba adamdır. Yine bir "Cemîl" tanırım ki ne şer'an, ne maddeten, ne de manevî olarak onun "cemâl"[4] ile hiç bir alâkası yoktur.

Duyduğum en gülünç hikâyede, ahlâk dışı işler yapan bir adam her gün, bir sebep olsun ya da olmasın karısından azarlar ve küfürler işitirmiş. Buraya kadar normal. Ama, "Recep ayında da oruç olmaz ki!"[5] dedirtecek kadar şirretliğiyle tanınan bu kadının adı "Heniyye"[6] imiş, erkeğin adı da "Hâzim".[7]

İnsan isimleri arasında, orman krallarının isimlerinden "Esed",[8] "Sebi",[9] "Zi'b",[10] "Fehd",[11] "Nemr"[12] olduğu gibi "Gudeyr",[13] "Hamîs",[14] "Cum'a"[15] gibi yer ve zaman isimleri; "Sahr"[16] ve "Hacer"[17] gibi eşya isimleri, "Ramazan" ve "Recep" gibi ay isimleri de vardır.

Arap soy isimlerine gelince. O isimlerin karşılıklarını, güzelliklerini ve çelişkilerini sayabilmek mümkün değildir. Şöyle ki:

İsimlerin seçimi, özellikle bizim Orta Doğu'da, genellikle inanç, iyimserlik, uğur sayma ve kuşaktan kuşağa intikal gibi temellere dayanır. On nesildir dedelerinden intikal eden ismi taşıyan aileler vardır. Mısır'da hükümran olmuş bir ailenin fertleri, isimlerinde - I. Fuâd'dan kral olarak atanan II. Fuâd'a kadar - hep "F" harfini tercih etmişlerdir : **F**ârûk, **F**evziye, **F**ıryâl, **F**âize. İstisnasız hepsinin ismi "F" ile başlamaktadır.

İyimser olma ya da uğursuzluğu çözme hususunda Mısırlı, ikisi de kel bir çiftin yaptıklarına ne demeli! Saçsızlık içlerinde bir ukde olduğu için çocukları olunca ona "Şa'ravî"[18] ismini vermişler.

Asıl konumuz olan insan, kendi ismini ve ölüm tarihini seçememektedir. Bunların dışında, hayatındaki her işinde bir fikri olabilir. İsmi aileler mecbur ediyor, çocuk da hayatının sonuna kadar onun peşinden gidiyor. Burada aklıma bir ileti-

[3] Nazik, ince, tavır ve edası beğenilen, güzel, yakışıklı kimse.

[4] Güzellik, yüz güzelliği.

[5] "Bu kadar da olmaz" anlamında Araplarca kullanılan bir cümle.

[6] Ağırbaşlı, mülayim.

[7] Sıkıca bağlayan, kararlı.

[8] Arslan.

[9] Arslan.

[10] Kurt.

[11] Pars.

[12] Panter.

[13] Gölcük.

[14] Perşembe.

[15] Cuma.

[16] Kaya.

[17] Taş.

[18] Gür saçlı.

şim fıkrası geldi. Genç bir adam bir iş için müracaat etmiş, yetkili ona ismini sormuş ve o da: "To To To Toni" diye cevap verince, yetkili kişi :

-Kekeme gibi gözükmüyorsun. Niçin ismin böyle? deyince delikanlı şöyle cevap vermiş:

-Babam kekeler idi. Muhtar amca da ismimi böyle yazmış…

Bir çocuk için ailesi tarafından seçilen isimlerde uğur sayma, gelenek-görenek, kuşaktan kuşağa intikal, iyimserlik ve zararları savma vs. gibi düşüncelerle ilgili bir sebep vardır. Fakat herkesin hiçbir görüş bildirmeden almak zorunda olduğu soy isimleri meselesi ayrı bir konudur.

Bütün Arap devletlerinde insanların ilk isimlerinin birbirlerine benzeşmesi kültür, dil ve din birliğine dayanmaktadır. Coğrafî bir bölge ifade eden veya tarihî bir anlamı olan ve nadiren kullanılan bir grup kelime bunun dışında tutulabilir.

Örneğin Lübnan'da, son otuz yıl içinde ve özellikle bayan isimlerinde, alışılmış isimlerin tekrarının verdiği sıkılmanın sonucu olarak önemli gelişmeler olmuştur. "Renâ",[19] "Tâle",[20] "Şedîmâ",[21] "Ruveyde"[22] ve "Dâne"[23] gibi isimler revaç buldu. Gençler arasında 50'li yıllarda çok nadir bulunan "Visâm",[24] "Vesîm", [25] " Lüey",[26] "Emced"[27] ve "Câd" [28]gibi isimler çoğaldı.

Arap ülkelerinde "din" kelimesiyle tamlama yapılan isimler uğurlu sayıldığı için yaygındır. "Salâhuddîn",[29] "İmâdüddîn",[30] "Alâüddîn",[31] "Bedrüddîn"[32] gibi. Bu isimlerin çoğunun ikinci kısmı olan "din" kelimesi hitaplarda kullanılmamakta ve "Salâh" , "İmâd", "Alâ' " ve "Bedr" şeklinde kullanılmaktadır.

Lübnan'da, bütün çocuklarının isimleri "abd"[33] kelimesiyle başlayan bir aile tanıyorum. En büyükleri "Abdüllatîf",[34] ortanca "Abdülvedûd",[35] sonuncusu

[19] Güzellik.

[20] Hurma fidanı.

[21] (Bu kelimenin karşılığını bulamadık. Ancak Farsça "şâdımân/sevinçli" kelimesinin bozulmuş şekli olabileceğini düşünüyoruz.)

[22] Yavaş .

[23] Tane (Buğday veya inci tanesi).

[24] Madalya.

[25] Güzel.

[26] ......?

[27] Şanlı.

[28] Ulu, büyük.

[29] Dinin iyiliği, asayişi.

[30] Dinin direği, dayanağı.

[31] Dinin yüceliği, şerefi.

[32] Dinin dolunayı.

[33] Kul.

[34] El-Latîf'in kulu.

[35] El-Vedûd'un kulu.

"Abdüsselâm".[36] Ancak birbirlerine ya "Abd", ya "Latîf", ya "Selâm" veya "Azîz" diye hitap ediyorlar ve iki ismi birlikte kullanmıyorlar.

Aile ve soy isimlerine gelince onlar da insanların birinci isimleri gibi… İnceleme esnasında, ailelerin kök ve soy isimleriyle ilk anıldıkları zamanın sosyal, ekonomik ve hatta siyasî durumlarına genel bir bakışla bakmaya çalıştım. Çünkü isimler halkın ve çevrenin medenî yapısına, zihinsel seviyesine, nelerden hoşlanıp nelerden hoşlanmadığına ve bilgi ve görgüsüne işaret eder. Bu da dil, tarih ve antropoloji araştırmacıları için önemli faydalar sağlar.

Gerçek soy ve aile isimlerinin yerini künye ve lakapların almasından sonra pek çok aile köklerini kaybetmiştir. Artık çocuklar ve torunlar bu künye ve lakapları miras olarak almaktadırlar. Bunların bazıları övgü ve yüceltme sıfatlarıdır; "el-Batal"[37], "eş-Şücâ"[38]... Bazıları kötüleme ve küçültme için kullanılmıştır; "es-Sûs"[39], "el-Gûl"[40], "el-Vahş"[41]. Bazılarının kaynağı da her yerleşim mahallinde bir din adamı bulunduğu için, dinî bir göreve dayanmaktadır; müslümanlarda "eş-Şeyh", "el-Müftî", "el-Hatîb", hristiyanlarda ise "el-Horî"[42], "el-Matrân"[43], "eş-Şemmâs"[44].

Arap dünyasının doğu kısmındaki soy isimlerinin büyük çoğunluğu ecdadının meslekleriyle ilintilidir. "el-Haddâd",[45] "el-Hallâk",[46] "en-Neccâr",[47] "el-Baytâr",[48] "el-Ferrân"[49] gibi. Suriye'de, özellikle de Şam'da Osmanlı dönemindeki memurluklarla ilgili soy isimleri çoktur: "ed-Defterdâr",[50] "Şeyhu'l-hâra",[51] "Ağa'l-kala",[52] "eş-Şâvîş",[53] "el-Kaptân". [54]

Lübnan'da, anlam bakımından birbirinin zıddı olan onlarca ailelik bir isim listesi hazırlayabilirsin. Orada "Tatlı" ailesi de var "Acı" ailesi de. "Barış" ailesi de var "Savaş" ailesi de. "Beyaz" sülâlesi olduğu gibi "Siyah" sülâlesi de bulunuyor.

36 El-Selâm'ın kulu.
37 Kahraman.
38 Cesur.
39 Civciv.
40 Gulyabanî.
41 Yabanî.
42 Hûrî ile karışmaması için böyle okunmuştur: Kilise görevlisi.
43 Patrikten daha küçük din adamı.
44 Kilise hizmetkarı.
45 Demirci.
46 Berber.
47 Marangoz.
48 Veteriner.
49 Fırıncı.
50 Defterdar.
51 Köyün ileri geleni.
52 Kale ağası.
53 Çavuş.
54 Kaptan.

"Uzunoğulları"nın yanında "Kısaoğulları" da var. "en-Nahle et-Tavîl"[55] isimli bir beyle tanıştım. Güzel bir tanışmaydı. Ama o ne bir ağaçtı, ne de uzundu!..

Pek çok aile de var ki, onların, sahip oldukları soy ismi hakkında hiçbir görüşleri yok. Bunlardan "ez-Zebbâl"[56] ailesi ki en modern ve en zengin ailelerden. Bir diğeri de "el-Müsterâh" ailesi ki "tuvalet" anlamı ifade ediyor.

Yine Lübnan'da "el-Masrûa"[57] diye bir aile var. Aile fertlerinden biri sara hastalığına tutulmuş olduğu için bu isimle anılır olmuşlar. Bir başka aile de, yüz sene önce fertlerinden birisi uyuz hastalığına yakalandığı için, hâlâ "el-Cerbân" yani uyuz oğulları ismine katlanıyor.

Rivayet o ki "Nûri el-Cahş"[58] isimli bir kişi, büyük bir iş adamı olduğu için bu ismin kendine uygun olmadığı ve ismini değiştirmesi gerektiği hususunda arkadaşlarının ısrarı üzerine büyük formaliteleri yerine getirme zahmetine de katlandıktan sonra "Kerîmü'l-cahş" ismini almış. Yani "Sıpadoyuran"…

İnsan isimlerinin içine dalınca onlarda var olan pek çok ayrıntı, kültür ve güzellik görülebilir. Bu konu, büyük bir deniz gibidir. Hakkını tam verebilmek için bir kitap yazmak gerek. Biz daha Batı'dan söz etmedik. Orada isimlerde ve tabela anlamlarında herhangi bir sorun yoktur. Amerika'da "Smith", "Jous" , "Brown" isimlerini taşıyan milyonlar vardır.

Fransa'da tarih göz önünden uzaklaştırılmaz ve geleneklere saygı duyulur. İskoçya'da genellikle her soy isminin önünde **Mc** ibaresi vardır. Bir Mısırlı, bir grup İskoçyalı ile aynı yerde tesadüfen bulunuyormuş. Orada kimlik kontrolü yapan polislere herkesin adını söylemesi gerekiyormuş. Oradakiler sırayla isimlerini söylüyorlarmış: "**Mc** Donald", "**Mc** Dogald", "**Mc** Arthur"… Sıra Mısırlıya gelince yüksek sesle ve kendinden emin bir eda ile bağırmış : "**Mek**veci"[59].

[55] Uzun hurma ağacı.

[56] Çöpçü.

[57] Saralı.

[58] Sıpa.

[59] Ütücü.

İNSAN İSİMLERİ HAKKINDA BİR ARAŞTIRMA

Nedâ el-Hüseynî Câbir
Çev: Doç.Dr.Ahmet YILMAZ

Abstract: An investigation about the names of humans.

The name that is given by the parents to their child have a special meaning for them. That name is chosen because , the parents believe it can bring goodluck to their child or block the bad events that might happen, it is the name of their anchestors or only it is appropriate for their tradition.

It is a different subject that the surnames that is used by the people in their whole life is inherited from their past.

The names of the people are similar to the others in one country because of the fact that there is an association in culture, language and religion.

الموجز : بحث في اسماء الناس

الإسم الذي يختاره الأهل لولدهم له اسبابه المتعلقة بالتيمن و التقاليد و الوراثة و التفاؤل و رد الضرر وما شابه ذلك من الأسباب. أما اسم العائلة الذي يرثه الجميع دون أن يكون لأحدهم أي رأي به فهو شأن آخر. و تشابه الناس في اسمائهم الأولى في كافة البلاد عائد إلى وحدة الثقافة و اللغة و الدين.

***

Sadece arkeoloji vasıtasıyla bilinen Arkaik kültürler, Olmekler, Toltekler, Chichimekler, Aztekler veya çeşitli Maya halkları gibi önemli Meksika ve Orta Amerika medeniyetlerinin ortak ana zeminini oluşturmaktadır. Diğer taraftan onların tarihsel dönemlerde birbirini etkilemiş oldukları kesindir. Daha sonraki dönemlerde hem arkaik ortak zeminleri hem de karşılıklı etkileşimleri, bu kültürler ve halklar arasındaki sayısız benzer noktaların sebebini izah etmektedir ve en çarpıcı benzerlikler de din konularında görülmektedir. Elbette büyük farklılıklar vardır, yoksa bu medeniyetlerin her birinin ayrı ayrı araştırılmasına hiç ihtiyaç hissedilmezdi. Aslında büyük oranda benzerliklerin bulunması, Aztek ve Maya dinlerine ait bu kısa incelemenin yaklaşık olarak dörtte birinin neden bu dinlere atfedileceğini de açıklamaktadır.

AZTEKLER VE MAYALAR*

Geoffrey PARRINDER
Çev: Galip ATASAĞUN
Yrd. Doç. Dr.S.Ü. İlahiyat Fakültesi
Dinler Tarihi Öğretim Üyesi

Her iki din, "kadim" tanrılarla "daha yeni" tanrıları birbirinden ayırır. Orta Amerika'da ateş tanrısı değişmez kadîm bir tanrıdır. Toltekler, ona *Huêhuêteotl (Yaşlı Tanrı)* demişlerdir. Aztekler ise gezgin tüccarların tanrısı olan *Yacatecuhtli (Öncülerin Tanrısı)*'yi, belki de bu tüccarların atalarının yerli bir halk grubuna mensup olmasından dolayı kadîm bir tanrı olarak telâkki etmişlerdir. Maya halkları için kadîm tanrılar, ilk tabiat ve ziraî tanrılardı. Büyük tanrı *Quetzalcoatl (Tüyle Süslü İblis/Yılan) gibi* Tolteklerden adapte etmiş oldukları tanrılar ise, medeniyetlerinin kozmik ve sosyo-kültürel yönleri ile daha fazla bağlantılı olan yeni tanrılardı.

Bütün Orta Amerika halkları tarafından kabul edilen, sosyal olduğu kadar dinî de olan kâinat anlayışına göre, benzer yapılara sahip, fakat toplumdan topluma farklılıklar gösteren yer, zaman ve renk arasında doğrudan bağlantılar vardı. Yeryüzünü merkez alarak altı kozmik yön belirlediler: Mekânın dört yönü yukarısı (gökyüzü) ve aşağısı (yeraltı). Böylece, merkezde (yeryüzü) dahil olmak üzere kozmik âlemde yedi bölüm vardı.

Aslında, Orta Amerika'daki her bir dinî ve sosyal sistemin bir düzeni olduğu görülmektedir. Bu düzen, dört yatay yön (dört çeyrek) ve üç dikey yön(üç kozmik katman)den oluşan sisteminin karmaşık bir şekilde hazırlanmasıdır. Bu düzenin temelini teşkil eden prensip, erkek-kadın zıtlığına dayanan düalistik bir

* Bu makale Geoffrey Parrinder'in *World Religions From Ancient History to the Present* (New York, 1971) adlı eserinin 69-98 sayfaları arasındaki beşinci bölümün tercümesidir.

** Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Dinler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

dünya görüşü ile alâkalı olduğundan, Orta Amerika halkları, ya dörtlü ya da üçlü sistemi temsil eden dört veya üç grup şeklinde düzenlemek suretiyle tanrıları, şefleri, rahipleri, askerî liderleri ve diğer önemli şahsiyetleri ile ilgili organizeli bir gruplandırma yapmak için birçok ilginç çözüm bulabiliyorlardı. Bununla birlikte, her bir dörtlü grubun içinde iki üye daima birbiriyle daha yakın ve bazı durumlarda bir bütün olarak telâkki edilmişlerdi. Bu prensip Aztek toplumuna o kadar derin bir şekilde nüfuz etmiştir ki, dört çocuklu bir ailede üçüncü çocuk *"Ortanca" (Middle One)* olarak isimlendirilirdi.

Her Halk Bir Renge Sahipti

Yatay yönler farklı renklerle ilişkilendirilmişti; fakat her halk, aşağıdaki incelemede görüldüğü gibi, kendi yer-renk ilişkilerine sahipti:

	Doğu	*Güney*	*Batı*	*Kuzey*
Yucatan Mayaları	Kırmızı	Sarı	Siyah	Beyaz
Aztekler	Sarı Kırmızı Yeşil	Mavi	Beyaz	Siyah
Toltekler	Sarı	Beyaz	Yeşil	Kırmızı
Chichimekler	Yeşil	Kırmızı	Sarı	Beyaz

Yer ve renk kombinasyonu zaman ile birleştirilmişti ve zaman da özellikle Mayalar arasında tanrılar ile yakından ilişkiliydi. Bütün bunlar yön, renk, zaman ve bu üç elementi belirleyen kozmik güçler (tanrılar) arasında birlikteliğin doğmasını sağladı. Kâinat ve netice olarak yeryüzündeki hayat; yön, zaman ve tanrıların özel bir kombinasyonu ile sırayla kontrol ediliyordu. Toltekler ve Aztekler (Toltek halkının yirmide biri kadardı) bu şekilde belirlenmiş kozmik çağları "güneşler" diye isimlendirdiler. Bu kavram aynı zamanda Mayalar arasında da mevcuttu ve Toltekler gibi, onlar da her biri, bir çeyrek ve ona ait tanrılar tarafından belirlenen böyle dört kozmik çağı ayırt ettiler.

Aztekler, kâinatın tarihini, birincisi doğu ile, ikincisi ve üçüncüsü kuzey ile, dördüncüsü batı ile ve beşincisi güney ile bağlantılı olmak üzere, beş "güneş"e böldüler. Tanrılar, zaman ve yönün dört veya beş farklı grubu daima aynı zamanda yan yana mevcut oldu. Aztekler gibi Mayalar da, zamanı göreceli bir kavram olarak kabul ettiler. Şöyle ki, dört veya beş "güneş"in eş zamanlı olduğu kadar bir düzen/süreç içinde meydana geldiği düşünülüyordu. Düzen fikri, sadece, özel bir kombinasyonun hâkim olduğu herhangi bir "güneş"e bağlıydı ve bu özel kombinasyon, belli bir müddet (bir güneş) sonra yerini başka bir kombinasyona bırakmak zorundaydı.

"Dünyanın Yukarısı" (Cennet) ve "Dünyanın Aşağısı" (Cehennem) arasındaki fark ilâve edilmek suretiyle kâinat kavramına ekstra bir boyut kazandırıldı. Mayalar, başlangıçta gökyüzünde dokuz ve yeraltı dünyasında dokuz katman belirlediler. Semavî bölgelerin ikiye ayrıldığı düşünüldü: Dört yatay yönde bulunan dört gökyüzü ve yüce ilâhî bir çift yaratıcıya ait olan zirvedeki gökyüzü. Yeraltı dünyası bu kozmik düzenin aksetmiş resmini içeriyordu. Maya ve Olmeklerin daha önceleri en üstte var olduğunu düşündükleri gökyüzünü beşe bölerek gökyüzü piramidine bir basamak ilâve eden Toltekler, Aztekler ve Mayalar böylece gökyüzünü on üç parçaya ayırmış oldular.

Kâinatın düzeninin temelini teşkil eden bütün bu prensipler aynı zamanda söz konusu halkların sosyal ve idarî organizasyonlarında da görülebilir.

Her İnsanın Bir Karşılığı Vardı

Orta Amerika dinî düşüncesinde ortaya çıkan tamamen farklı ve belki de çok eski temel bir düşünce, "*gizli karşılıklar*"ın varlığı fikridir. Her insanın çoğu kez hayvan şeklinde gizlenmiş ve kaderleri kozmik güçler tarafından insanınkine bağlanmış bir veya birçok "*karşılığa*" sahip olduğu düşünülüyordu.

Bu düşünce, Azteklerin *tonalpoalli (gün sayımı)* ve Mayaların *tzolkin* (bkz. bu bölümün sonundaki Aztek ve Maya takvimleriyle ilgili karşılaştırmalı bilgi) 13x20=260 günlük âyinsel zaman birimleriyle sıkı bir şekilde ilişkilidir. Bu iki halkın âyin takvim "*günler*"i, gece yarısından öğlene kadar sürer ve her bir günü düzendeki temel noktalardan biri yönetir; doğu, kuzey, batı, güney ve sonra tekrar doğu vb. Her gün, gün ortasından gece yarısına kadar günlük dönem rehberine sahiptir. Her günün rehberi, dokuz parçaya ayrılmış geceyi yöneten dokuz tanrı olan sözde gecenin efendilerinden biriydi; çünkü bu dönem esnasında güneş yeraltı dünyasının dokuz aşamasından geçiyordu. Aynı sebepten dolayı, günü yöneten on üç tanrı vardı.

Her insan doğum anından itibaren, büyük ölçüde kaderini belirleyen şahsî bir dönem kombinasyonuna sahipti. Bu kombinasyon neticede o kişinin kaderini paylaşan "*hayvan karşılıklar*"la paylaşılırdı. Bu, kültürel alanda birçok büyü faaliyetinin temelini teşkil eden prensipti ve hâlâ da öyledir. Bir kişi, *karşılığına* zarar vererek veya tahrip ederek bir kişiyi öldürebiliyor veya hasta edebiliyordu. Bir kimse, erkek veya kadın hastanın hayvanî karşılığını güçlendirmek suretiyle tedavi ediyordu.

Kâinatın Tekâmülü

Kâinatın düzeni kavramı, bütün Orta Amerika halklarının kâinatın tekâmülünü, "*güneşler*"in birbirini izleyen dönemleri esnasındaki sabit bir tekâmülü olarak algılamalarına sebep oldu. Onlar bu tekâmülün bir güneşten diğerine geçiş esnasında sadece felâket devirleri veya tabiî felâketler sebebiyle kesintiye uğratılabileceğini düşündüler. Her bir güneşin içinde, sadece, mevcut düzenini idare eden prensiplere göre organize edilmiş dünyevî hayat şekillerinin gelişebileceğine

yaygın olarak inanılıyordu. İnsanlar ve tanrıları arasındaki ilişkiler karşılıklı mübadele prensibiyle idare ediliyordu. İnsanları yaratan ve onların yaşamalarını mümkün kılan tanrılar olduğu için, insanlar, tanrılarını beslemek ve desteklemek zorunda idi ki, bunun en uç sonucu Aztekler tarafından ikide bir icra edilen insan kurbanlarıydı.

Aztek dini üzerine hemen hemen bütün literatür, doğrudan doğruya Azteka-Meksika'nın İspanyol öncesi dini ve güçlü Meksika etkisi altındaki diğer Orta Amerika halklarıyla ilgiliydi. Bununla beraber, daha geniş bir tarihsel zeminde, Aztek dini, Azteka-Meksika ile ilgili tarihî bilgilerin elimize ulaştığı ve Aztek dininin önemli değişikliklere uğradığı dokuz yüzyıldan fazla (1064'den günümüze kadar olan) bir dönemi ihtiva eder.

Aztekalar, yani "*gerçek*" Aztekler köken olarak Toltek İmparatorluğu'nun (bugünkü Guanajuato eyaleti) kuzey-batı sınırında yaşayan yirmi Toltek kabilesinden biriydi. XI. yüzyıldan önce bu kabilenin, belli oranda Mexitin'in (sonradan *Mexîcâ* olarak isimlendirildi) Chichimek kabilesi ile tek bir dinî, sosyal ve idarî çatı altında Aztek ülkesinde (*Aztlan*) bütünleşmiş olduğunu biliyoruz. Medeniyet bakımından daha geri olan Mexitin, sonunda, kabile tanrıları *Tetzauhteotl Huitzilopochtli (Muhteşem Sinek Kuşu Tanrısı)* ile birlikte dinî sistemin kontrolünü elde ettiler. Aztek kabilesi dört gruba, Mexitinler üç gruba ayrıldı. Sonuç olarak Aztekler yatay yönlerle, Mexitinler dikey yönlerle ilişkilendirildi ve Mexitinlerin kabile tanrısının büyük güneş tanrısı ile, Azteklerin kabile tanrısının yeryüzü tanrıçaları ile bağlantılı olduğu düşünüldü.

Savaşı Başlatmak Benim Görevimdir

Dinlerinin büyücülükle ilgili bir mahiyetinin olması ve kâinatın düzeni ile yakın ilişkisinden dolayı Azteka-Meksikalar, Toltek İmparatorluğu'nun çöküşünde, Tanrı *Tetzauhteotl*'un yüksek rütbeli rahibi *Huitzilopochtli*'ye –ki sonradan tanrı ile bir tutuldu- vermiş olduğu söylenen misyonda açıkça ifade edilen görevi yerine getirmek için kendilerinin tayin edildiklerini düşündüler:

Bu yüzden ülkeden (Aztlan) ayrılmaya karar verdim,

Bu yüzden özel bir görev ile yüklenmiş biri olarak geldim,

Çünkü bana oklar ve kalkanlar verildi,

Çünkü savaşı çıkarmak benim görevimdir,

Ve seferlerimde bütün karaları (kıtaları) göreceğim,

Halkı bekleyeceğim ve her dört çeyrekte onlarla buluşacağım ve onlara yemeleri için yiyecek ve susuzluklarını gidermek için içecek vereceğim,

Burada bütün farklı halkları birleştireceğim!

Bu metin, açık olarak daha sonraki zamanlarda Meksika ve Orta Amerika'yı yönetmekte olan Aztek-Meksika rejimine verilmiş olan göreve işaret etmektedir. Bu halkın dinî olduğu kadar politik hırsları, güç kazanma veya gösterme aracı olarak savaşın kontrolünü veya en azından düzenlenmesini ve insan ırkının

uygun muhafazasını garanti altına almak için yeryüzündeki bütün halkların tek bir sosyal, dinî ve idarî çatı altında birleştirilmesini içermekteydi. Bu organizasyon da kâinatın düzeniyle uyumlu olmak durumundaydı.

İlâhî misyonla harekete geçen Azteka-Meksikalar, asıl yerleşim yerlerinden uzağa geleneksel Orta Meksika kültür merkezlerine doğru göç ederken, kendi kültürleri gittikçe artan bir şekilde etkilendi.

Hem dinî hem de sosyal yabancı etkiler çok daha kolay benimsendi; birçok yabancı tanrı, panteonlarına kabul edildi; diğer kabile üyeleriyle evlilikler ve kendi kabilelerine yabancıların kabulü, onların kâinat tasavvurunu genişletti. İnsan kurbanlarında önemli bir artış oldu ve askerî erkân, toplum içinde rahiplerden daha fazla idarî görevler alarak güç kazandılar.

Genç Bir İmparatorluğun İhtiyaçları

1428'de Azteka-Meksikalar, Orta Meksika göl bölgesi üzerinde hâkimiyetlerini kurdukları zaman, yukarıda anlatılan gelişmeler, genç imparatorluğun ihtiyaçlarına uygun bir devlet dini kurulmasıyla doruk noktasına ulaşmıştır. Aztek dinine ideolojik unsurlar ekleyen kişi, 1428'den 1474'e kadar imparatorluğun iç işlerini yöneten *Chiuacoatl (Dişi Rehber) Tlacayelel* idi. Savaş meydanında ölen savaşçıların ruhları ve insan kurbanı olarak sunulanların ruhları doğu güneş cennetine yükseliyordu. Doğum yaparken ölen kadınlar batı güneş cennetine yükseliyordu: Bir Aztek doğurduktan sonra öldükleri için, rejim onları kadın kahramanlar olarak görüyordu. " Esir almak", çocuk doğurmak için kullanılan yaygın bir mecazdı. Bu durumda anne -deyim yerindeyse- tanrılara adanmış bir yaratığı almış oluyor ve bu nedenle de bir insan kurbanına eşit olduğu düşünülüyordu.

Her iki grup da rejim içinde onurlu bir yere sahipti ve onların ölümleri halinde erkeklerin güneş doğumundan öğlene kadar, kadınların öğlenden güneş batımına kadar güneş tanrısının gökyüzündeki istikameti boyunca onun hizmetkârları kafilesine katıldıkları düşünülüyordu. Diğer insanlar, öldüklerinde, yeraltındaki korkunç ölüler diyarına gidiyorlardı. Yıldırım çarpması veya suda boğulmak suretiyle ölen şanslı kişiler ise, Yağmur tanrısı *Tlaloc*'un cennetinde yer buluyorlardı.

Fethe Teşvik

Kabile tanrısı *Huitzilopochtli* aynı zamanda güneyin tanrısı, savaş tanrısı ve beşinci güneşin koruyucusu idi. Bundan dolayı Aztek halkı, beşinci kozmik çağ boyunca bütün dünyevî meselelerin düzenlenmesinde kendilerini yükümlü düşündüler. Bu prensibin diğer milletleri yönetmek ve fethetmek için kontrolsüz bir itici güce yol açtığı kolayca görülebilir. Ancak, Aztek devlet rejiminin politikası için bir başlangıç noktası olarak kullanılan bu dogma, tabiatı itibariyle dinî idi ve bu yüzden sınırsız güç kullanımının denetiminde rol oynadı. Çünkü dinlerinin temellerine ilâve edilmiş olan bu ideoloji, sadece, Beşinci Güneş'in burcuyla paralellik içinde bütün bir dünya düzeni kurma amacına yönelikti. Bu, Azteklerin yeryüzün-

de, birçok farklı sosyal, kültürel ve idarî modellerini yerel anlamda birleştiren genel bir yapıyı muhafaza etmekle, kendilerini tatmin ettikleri anlamına geliyordu. Bu yapının çok esnek olduğunu kabul etmek gerekir. Aztek rejimi genellikle dinî ve kültürel meselelerde oldukça toleranslı idi.

Toltek ya da daha önceki zamanlara uzanan yüksek kültür seviyeli bazı Orta Meksika ülkelerinin, bu suretle hemen hemen tamamen iç bağımsızlıklarını korudukları sözde düzenli "Çiçek Savaşları"na katılmalarına izin veriliyordu. Çiçek Savaşları, Aztek dünyası içinde faaliyet gösteren; belli zamanlarda ve önceden belirlenmiş savaş alanlarında âyinsel savaşlar yapan belirli sayıdaki savaşçılar ile yerel ordular arasındaki çarpışmalar idi.

Bir takım kurallara göre yapılan bu düzenli savaşların temel dinî gayesi, daha sonra esir alan taraf veya tarafların bir veya daha çok tanrılarına kurban edebilecekleri savaş esirleri almaktı. Bu savaşların temel sosyal gayesi ise soylu ailelerin oğullarına, subaylara ve aşağı sınıfın cesur savaşçılarına şan ve şeref kazandırmak ve böylece sosyal basamakta yükselmelerine imkân vermekti. İdeolojik açıdan bakıldığında, Çiçek savaşları, çöküşü önleyecek bir teşebbüs olarak algılanabilir. Elit tabakanın sosyal ve kültürel çöküşünün bir sonucu olarak Toltek İmparatorluğu'nun yıkılışı, Aztekler arasında neredeyse travmatik bir korkuya neden oldu ve bu korku rejim liderlerini, elit tabakanın oğullarını bir çiçek savaşından diğerine katılmaya sürükledi. Sadece bu savaşlarda kişisel başarı kazanmış olanlar idarî görevler için hak sahibi olurlardı.

Tanrı Anlayışları

Aztek tanrı anlayışının kökenleri, daha eski Olmek, Toltek ve Chichimek kültürlerde gelişmiş olan dinî prensiplerde bulunmaktaydı. *Xiuhtecuhtli (yılın tanrısı, ateş tanrısı), Quetzalcoatl (Venus (aşk tanrısı), kurtarıcı, rüzgar ve bilim tanrısı) ve Tlaloc (Yeryüzü Şarabı, yağmur tanrısı)* gibi Eski Orta Meksika tanrıları Aztekler tarafından benimsenmiştir. Tüccarların tanrısı *Yacatecuhtli,* belki de *Quetzalcoatl*'in tapınılan şekillerinden biriydi. Sık sık yüce tanrı ile bir tutulan önemli Aztek tanrısı *Tezcatlepoca (siyah aynanın parlaklığının sebebi, geceleyin gökyüzünün tanrısı)*'nın Chichimek kökenli olduğu görülüyor. Ancak bu tanrıya aynı zamanda Mixtec ve diğer birçok kabile tarafından tapınıldığı için kökeni hakkında bir kesinlik yoktur. Aztlan'daki Mexitinler tarafından bile tapınıldığına dair işaretler vardır.

Bereket tanrısı *Xipe Totéc (Bizim Tanrmızı, Çıplak),* erkeklik uzuvlu bereket tanrısı, Pasifik kıyılarında yaşayan halklar tarafından benimsenmiştir. Körfezde en kuzeydeki Maya kabilesi olan *Huaxtekler* loğusa kadınların tanrıçası *Tlazoteotl*'u benimsediler.

Tepepulca'da Sahagún tarafından yazılan önemli Aztek tanrı ve tanrıçalarına işaret eden metinler, karmaşık bir tanrı anlayışını ortaya koymaktadır. Aztekler, *teotl* kelimesini (kelime anlamı "taşlı", fakat mecazî anlamı sürekli, güçlü) genelde tanrı ve tanrıçalarını ifade etmek için kullanırlardı. Bu tanrılar oldukça

farklı niteliklere sahipti ve panteondaki önemleri büyük farklılıklar gösteriyordu. Bu yüzden *teotl* kavramı ilk bakışta oldukça muğlak gözükmektedir.

Panteon

Tanrı *Tezcatlepoca* hakkındaki Aztek metninin bir kısmının tercümesi şu şekildedir: "Bu, gerçek bir *teotl* olarak kabul edildi. O, cehennem, yeryüzün ve cennet dahil her yerde yaşadı. Yeryüzünde hayata toz ve gübre getirdi ve insanlar arasındaki birçok ızdırabın sebebi idi; o, insanları birbirine düşürdü ve bu yüzden her iki tarafın da düşmanı olduğu söylenir. O, bütün şeyleri yarattı; o, insanların üzerine kötü şeyler getirdi, böylece onları kendi gölgesinde topladı ve kendini onların efendisi olarak gösterdi, o, insanlarla alay etti. Bazı zamanlar o, onlara zenginlik, yönetim için güç ve otorite, asalet ve onur verdi."

Bu, çok tanrılı bazı dinlerde de görüldüğü gibi, neredeyse panteist bir yüce tanrı anlayışıdır. *Tezcatlepoca*'nın, Aztek panteonunda diğer tanrılardan daha fazla şekillerde görünmesi şaşılacak bir şey değildir. Hiçbir tanrıya bu kadar çok farklı isim ve bu kadar çok mecaz atfedilmemiştir. En iyi bilinenleri şunlardır: *Om(e)acatl (İki Kamış, başlıca takvim ismi), Tlamatzincatl (savaş tanrısı olarak kabul edilen ismi), Yoalli Ehecatl (Gece ve Rüzgâr, yani görülmez ve kaçan), Tloquê Nahuâquê (Bitişik ve Yakın Şeylerin Yöneticisi, yani her çevresini tamamen kucaklayan), Ipalnemoani (Hayatı Mümkün Kılan), Moyocuyatzin (Kendi Kendini Yaratan) ve Moquequelatzin (Kaprisli). Tlaloc (cennet sularının tanrısı), Chalchiuhtlicue (Eteği Yeşim Taşındandır, yeryüzündeki suların tanrıçası), Ehecatl (rüzgar), Tonatiuh (güneş), Chicomecoatl (mısır tanrıçası)* v.b. gibi tabiat tanrıları Sahagún'un habercileri tarafından yağmur, sulama veya seller, rüzgâr veya fırtına, ılık veya sıcak ve kuraklık v.b. gibi kendi tabiî etkinlikleri olan güçler olarak tarif edildi. Bunlar çok tanrılı herhangi bir dinde de bulunabilir.

Her Gruba Özel Tanrılar

Her şeye rağmen, Azteklerin tanrı anlayışı, belirli tanrıları, bir ulus içindeki belli sosyal gruplarla veya tüm kabile ve uluslarla ilişkilendirmesi bakımından eşiz bir niteliğe sahiptir. *Yacatecuhtli (tüccarların tanrısı)* ve *Huitzilopochtli (Azteka-Meksika'nın tanrısı)* gibi daha önce zikredilen tanrılar örnek olarak gösterilebilir. Tüccarlar, karavanları ile birlikte çıktıkları uzun seyahatlerde kamp kurdukları zaman, seyahat bastonlarını bir yığın haline getirir ve kampın ortasında bir yere koyarlardı. Bu, tanrıları *Yacatecuhtli*'yi tasvir ederdi. Bu da şu sonucu çıkarmamızı sağlayabilir: Aztekler, kendi gruplarını ve kabile tanrılarını, kolektif grupların insanüstü birlikteliği, grubu, üyelerinin toplamından daha önemli hale getiren faktör olarak görmekteydi. Sahagún'un Tepepulco'daki habercileri *Huitzilopochtli* ile ilgili olarak "en alt seviyeden en üst seviyeye kadar bütün insanlardan farklı biri olmadığını" belirten mecazî bir ifade kullanarak, "O, kul ve prenstir" demişlerdir. Bu kelimeler aynı zamanda bir grubun insanüstü birliğini tanrılaştırmanın basit bir şekline dair delil sunuyor görünmektedir.

Bununla birlikte, genelde Azteklerin tanrı ve din anlayışlarının temellerinden birinin, bütün fenomenler arasındaki kozmik ilişki olduğu unutulmamalıdır. Bu, hem grupları hem de kabile tanrılarıyla ilgili Aztek anlayışına daha önce bahsedilen metinlerden direkt olarak anlaşılmayan bir boyut ekledi. Çünkü Aztekler, bir grubun birey üstü birliğine çoğu Avrupalıların yaptığından çok daha büyük önem vermişlerdir.

Önceden Belirlenmiş Kader

Beşinci Güneş'e ait tanrıların burcunda şekillenen kozmik ilişki, her grubun olduğu kadar bireye de önceden belirlenmiş kaderini verirdi. Aslında kaderin bu şekilleri, insanlara verilen hareket özgürlüğü konusunda değişik sonuçlara sahip olmasına rağmen, kâinattaki birleşik güç ve kuvvetlerin belli bir grubun varlığını belirlediği de düşünülmüştür. Sosyal grubun canlılığının ve varlılığının itici gücü, onun bileşiminde bulunan elementlerden sadece birinin şekilleriyle ilgili olan bu güçler karışımı, Aztekler tarafından kendi grup ve kabile tanrılarında sembolize edildi. Güçlerin karışımı, sırası geldiğinde diğer güç burçları ile yakın bağlantı içinde olabiliyordu. Sonuç olarak kendi günlerinin işaretleri ile birlikte tanrılar da, tıpkı insanoğlu gibi *karşılıklara* sahipti.

Tanrılar arasında önemli farklılıklar da mevcuttu. Meselâ, yüce tanrı *Tezcatlepoca* ile bir köy yöresi sakinlerinin grup tanrısı veya büyük bir ailenin tanrısı arasında çok fark vardı. Kuş tüyü mozaik işçilerinin grup tanrısı *Coyotlinahual,* yağmur tanrısı *Tlaloc*'dan oldukça farklıydı. Fakat, bütün Aztek tanrılarının ortak noktası, insanlardan uzun yaşamalarıydı; zira onların her hâlükârda Beşinci Güneş'in burcuna kadar yaşayacaklarına inanılıyordu. Varlıkları nispeten daha uzun olduğu için, hepsi tanrı idi.

Din ve Toplum

"Kutsal Toplum" terimi, günümüzde bazı Maya köy toplulukları için kullanılmakta olup, aynı zamanda İspanyol dönemi öncesi Aztek toplumuna da uygulanabilir bir terimdir. Bu toplumun dinî ve sosyal yönleri tamamen iç içe geçmiş durumdaydı. Dini, bilimi, felsefesi, eğlence biçimleri, sanatları, savaşları, tarımı, endüstrisi ve ticareti yapı itibariyle tek tip bölümlerden meydana gelen bir rejimle entegre olmuşlardı.

Devletin idarî ve dinî düzenleri arasındaki güçlü benzeyişin basit bir örneği, Aztek İmparatorluğu'nun sözde "üçlü saltanat"ıydı. Üç merkezî eyaletin başkentleri, Mexico, Tetzcoco ve Tlacopan'dan oluşan üç başşehirleri vardı. Her bir başşehir neslin babaya izafe edildiği bir kral ailesi tarafından idare edilirdi. Üç kral ailesi, neslin anneye izafe edildiği düzenli iç evlilikler sayesinde büyük bir aileyi oluşturuyordu. Üç başşehir, gökyüzü, yeryüzü ve yeraltı gibi üç dikey kozmik katmanla ilişkilendirilmişti. Üç şehrin en önemlisi olan Mexico, her biri kendi idarî fonksiyonları olan Tlaltelolco ve Tenochtitlan olmak üzere iki kısımdan oluşuyordu. Tenochtitlan, her biri imparatorluğun uzak dört büyük eyaletinin en üst yöne-

ticilerini yetiştiren dört kısma bölünmüştü. Böylece, merkezî hükümetin önemli yerlerinden biri olan Tenochtitlan, dört yatay çeyrekle ilişkilendirilmiş oldu. Üç idarî başşehrin yanı sıra, Cholullan gibi önemli bir dinî merkez de mevcuttu.

Toltekler de tamamen aynı sisteme sahipti. İlk başta üç idarî merkezleri vardı. Tollan, Otompan ve Colhuacan; dinî başşehri Teoubnacan idi. Tecpamec ve Tarascan İmparatorlukları da aynı bölünmeyi gösteriyordu. Kozmik üçlü, dörtlü ve beşli bölünmeler aynı zamanda onların sosyal düzeninin temelini oluşturuyordu.

Aztek Sınıfları

Aztek toplumundaki çeşitli sosyal sınıfların her biri, dinî organizasyonlarında kendi tarzlarına göre bir rol oynarlar. Aztek elit tabakası; soy asaleti, askerî asalet, daha yüksek sınıfın rahipleri, imparatorluğun hem içindeki hem de dışındaki bölgeler arasında ticaret yapan tüccarlar, altın ve gümüş işleyicileri gibi bazı zanaatçı gruplar ve kuş tüyü mozaik işçilerinden ibarettir. Sıradan insanlar; çiftçiler, balıkçılar ve diğer zanaatkârlardı. Sıradan insanların tamamı *Macehualtin (hür tebaa)* diye adlandırılırdı. Hem *Macehualtin*'ler hem de asillertoprak sahibi olabilirlerdi. Asiller çoğu kez özel arazilere sahiptiler; her aile reisine ortak bölgelere ait bazı araziler tahsis edildiği için, *Macehaultin*'ler ortak mülkiyetin parçası olan arazilere sahiplerdi.

Toplumun "hür" sınıflarının yanı sıra "hür olmayan" veya bağımlı üç sınıf daha vardı. *Tecpanpouhqué (saray hizmetkârları)* çoğu kez Azteklerden farklı ırkta insanlardı ve devlet müesseselerinin daimî hizmetçisi veya memurları idi. Onlar genellikle çok yüksek, hatta çoğu zaman, *Macehualtin*'lerden bile yüksek sosyal statüden yararlanıyorlardı. *Mayequé*'ler (sağ elini kullananlar) toprağı olmayan bağımlı çiftlik işçileriydi. Onlar eski isyankâr veya rejim düşmanları ve bunların torunlarıydı. Aztek devletine karşı ayaklanmış olmaları, toprak edinme hakkını kaybettirmişti. Son olarak ödenmeyen borçlardan dolayı köle durumuna düşmüş insanlar, *Tlacotin'ler (Satılanlar)* vardı.

Kurbanın Merkezî Önemi

Bu farklı Aztek sosyal gruplandırmalarının, farklı bir şekilde Aztek diniyle bağlantılı olması anlaşılabilir. Herkes zaman zaman bir ya da daha fazla tanrıya, oldukça fazla ızdıraba sebep olan ve genellikle dili ya da kulak memesini bir kamışla delmek suretiyle kendi kanından birazını kurban ediyordu. Sosyal hiyerarşide yüksek mevkide olanlar sanat objeleri, lastik toplar, her çeşit kurbanlık hayvanlar, güzel kokulu reçine ve şifalı bitkiler gibi çoğu kez değerli olan diğer takdimeleri getirirdi. Zengin tüccarlar da kurban olarak köleleri, askerî fatihler ise savaş esirlerini sunuyorlardı. Rahiplerin koparıp dışarıya çıkardığı kurbanların kalpleri hâlâ atar bir vaziyette tanrıya sunuluyordu.

Her yirmi günde bir, ki bir senede on sekiz defa, büyük dinî festivaller düzenlenirdi. O zaman her bir sosyal grup ve özellikle onların liderleri, sıradan in-

sanlara kendi başarılarını gösterirlerdi; çünkü bir Aztek'in sosyal kariyeri, bu dinî festivallerin düzenlenmesinde gösterdiği başarıya büyük ölçüde bağlı idi. Sadece en değerli kurbanları sunmaya hazırlananlar, törenleri yönetmeye lâyıktı. Aynı prensip tüm milletlerle münasebette *Tlacayelel* ve takipçileri aynı prensibi bütün milletlerle ilişkilerinde uyguluyorlardı. En çok insan kurbanı sunan millet, en büyük prestij elde ediyordu.

Dünyada her yerde olduğu gibi Aztek elit tabakası da sıradan insanlara nazaran tanrılar hakkında daha çeşitli fikirlere sahipti. Çiftçiler, özellikle güneş tanrısına ve mısır ve yağmur tanrılarına ve tanrıçalarına ve bazen de az çok devletin baskısı altında kabile tanrısı *Huitzilopochtli*'ye tapıyorlardı. Balıkçılar ve avcılar, diğer bütün tanrılardan önce taptıkları kendi su ve avcılık tanrılarına, zanaatkârlar ise kendi grup tanrılarına sahipti. Köleler hepsinden daha fazla *Tezcatlepoca*'ya tapıyorlardı; çünkü sadece onun keyfî hareketleri, onların mevkilerinde hızlı değişiklikler meydana getiriyordu. Elit tabaka bilhassa büyük tanrı ve tanrıçalara tapıyorlardı: *Quetzalcatl, Huitzilopochtli, Tezcatlepoca, Tocî-Teteoinnan (Bizim Büyükannemiz, tanrıların annesi, yeryüzü tanrıçası) v.b.*

Bir Hayat Felsefesi

Elit tabaka arasındaki dinî düşünce, hayatın temel sorularına ilişkin açık formüllere sahip gerçek bir felsefeye dönüştü. Her şeyin izafî tabiatını vurgulayan bir kâinat anlayışı gelişti. Böyle bir felsefe sadece sofistike bir çevrede gelişebilir. Aşağıdaki eski bir Aztek şiirinin kıtası bu konuda bir takım deliller sunabilir:

Dünyadaki her insan

Bir inanca sahiptir;

Ancak o, mutluluk çiçeklerinin gözümüzün önünden geçip gitmesi gibi sadece kısa bir süre içindir.

Hususi olarak Aztek elit tabakasında, genel olarak ise halk arasında iki akımı birbirinden ayırmak mümkündür: Mistik ve askerî ideolojileriyle *Tlacayelel*'in kurduğu rejimi açıkça destekleyenler ve çöküş karşıtı resmî ideolojiden bıkmış olan veya başka bir sebepten, sözgelimi, Azteklerin hükümleri altına aldığı eski bağımsız devletlerin liderlerinin soyundan geldikleri için bu ideolojiye inanmayanların oluşturduğu çok sayıda insan.

İlk grup *Huitzilopochtli*'yi kendi esas tanrıları olarak gördüler; ikinci grubun çoğu üyesi, özellikle kültürel meselelerle çok alâkalı olan ve aynı zamanda kendisine sık sık mesihî vasıflar atfedilen Toltek tanrısı *Quetzalcoatl*'a tapıyorlardı.

Aztekler vaiz değildi ve iyi organize edilmiş dinî dogmalar da yoktu. Devlet ideolojisinin üç temel prensibiyle fazla çatışmamak kaydıyla herkes kendi dinî inancına sahip olmada özgürdü. Bunlar: Beşinci Güneş çağı boyunca *Huitzilopochtli* (ve neticede onun takipçileri) tarafından ifa edilecek olan özel görev; çiçek savaşlarına katılmaya ve/veya âyinsel takdimeler getirmeye ve çöküşü önlemek amacıyla kefaret olarak ceza çekmeye gönüllü olmak; insanlar ve tanrılar arası ilişkilerde karşılıklı mübadele prensibi.

Gençlerin Eğitimi

Aztek gençleri, kızlar kadar erkekler de, okul çağında oldukları sürece, yedi yaşından yirmi yaşına kadar, ya – bilimsel ve dini yatılı- okullarda rahiplerce ya da daha az sıkı olan askerî ve meslek okullarında, ordu görevlilerince bu temel prensiplerle ve ilgili değerler bütünü ile eğitilmişlerdir. Öğrencilerine Aztek dininin az sayıdaki dogmalarına inanmanın yanı sıra rahipler ve askerî subaylar onlara düşünmeyi de öğrettiler. Böylesi okullara devam etmiş olanların bıraktığı eserler, bunun büyük delilidir. Kurban etme ihtiyacı Aztek dinini acımasız bir din yaptı; fakat bu, aynı zamanda toplum içinde düzenin ve disiplinin bir kaynağı idi.

Maya Dini

Aztek ve Maya dinlerini mukayese teşebbüsü, mukayese konularının farklılığı sebebiyle gerçekte başarısız olacaktır. Meselâ, Aztekler, Toltekler ve diğer birçok Meksika ve Orta Amerika kabileleriyle birlikte Nahua grubuna ait bir millet idi. Diğer taraftan, Mayalar, Nahualar gibi bir milletler grubuydu. Maya kabileleri, tek bir ortak dine sahip değildi; Mayaların dinleri, Nahua halklarınınkinden biraz daha fazlaydı. Bütün Maya halkları, aslında aynı dinî geçmişi paylaşıyorlardı; fakat bu dinî geçmiş çoğunlukla Nahualar ve diğer Orta Amerika kabileleri tarafından da paylaşılmaktaydı. Gerçi bütün Maya dinlerinde ortak olan özellikleri tanımak mümkündür.

Bununla birlikte Toltekler veya -Yucatan Mayaları ve Chiapas'daki Tzeltal-Tzotzil'ler gibi- diğer Nahua gruplarının hükmü altında olan ve bunlardan güçlü bir şekilde etkilenen Maya kabileleri ile Lacandone'ler gibi Nahua tesiri altında az kalmış ya da hiç kalmamış Maya grupları arasında bir ayırım yapılmalıdır. İlk gruplar genellikle Nahua prensiplerine göre organize edilmiş idarî, askerî ve sosyal sistemler geliştirdikleri halde, sonraki gruplar tabiat tanrılarına tapınmaya çok önem veren esas karakterlerini muhafaza ettiler. Bütün Maya grupları hürmet unsuru olarak zamana ve zaman birimlerine çok daha fazla değer vermelerinden dolayı Nahualardan farklıydılar. Zaman kavramı *kin (h),* Maya dinî ilgisinin merkezi idi. Maya dinleri, Aztek dininden tabiat itibariyle daha metafizikseldi ve hâlâ da öyledir. Maya dinlerinde "hayvan karşılıklar" (Chiapas'da *Chanuletik* denir) çok daha önemli bir rol oynadı ve her bir hayvan karşılığın *Chanul* ve karşılığın sahibi insan tarafından paylaşılan on üç kat ruh (*ch'ulel*) ile bağlantılı olduğu farz ediliyordu.

Eski olduğu kadar modern Mayaların da en önemli ve en büyük gruplarından biri olan Guatemala'nın Quiché Mayalarının dinî sistemiyle ilgili aşağıdaki kısa araştırma, bir Maya kabilesine ait dinî sistemin bir örneği olarak yardım edebilir. Quiché'ler bir yerli dini olan *Popol Vuh*'ların varlığını gösteren en güzel edebî kayıtlardan birini bize bırakmışlardır. Quiché'lerin bu kutsal kitabı sırayla kozmogoni kaydını, diğer bazı mistik destanları ve Quiché kabilelerinin tarihini içerir.

Yaratıcılar

Başka on üç isim ile de anılan yaratıcı çift *Xpiyacoc* ve *Xmucané,* Toplum Kitabı'nın başında zikredilmektedir. Toltek çift tanrısı *Tepeu-Gucumatz (=Quetzalcoatl)*'a aynı zamanda yaratıcı olarak da oldukça fazla hürmet edilirdi. Diğer büyük ve kadîm tanrı, Kâinatın Üçlü Kalbi olan *Huracán* idi. Yaratıcı tanrılar, tanrılara hizmetçi olarak akıllı yaratıkları yaratma teşebbüslerinde Yeraltı Dünyasının Efendileriyle (*Xialba*) mücadele etmek zorunda idiler. Birkaç boş teşebbüsten sonra, tanrılar ilk dört erkeği ve ardından da ilk dört kadını mısır unundan yapmayı başardılar. Bu dört erkek ve üç veya dört kadından üç Quiché kabilesinin soyu gelmekteydi: Kabile tanrıları *Tohil* ile Cavec, kabile tanrıları *Avilix* ile Nihaib, Kabile tanrıları *Hacavitz* ile Ahau-Quiché.

Burada da dünyevî düzen tüm kâinatın düzeni ile mükemmel bir uygunluk arz etmekteydi. Cavec Kabilesi dokuz *Calpolli*'ye (sınıfa) bölünmüştü ve dört yüce şefin ikisi bu kabileden çıkıyordu; Nihaib dokuz *Calpolli*'ye Ahau-Quiché ise dört *Calpolli*'ye ayrılmıştı ve her biri dört yüce şefin birini sağlamaktaydı. Bu tanzim, kâinatın üçlü ve dörtlü taksiminin eş zamanlı temsilinin başka bir örneğidir: Dört ve dokuz rakamları ve onların kombinasyonu on üç, yeryüzü, yeraltı ve gökyüzünü temsil etmektedir.

Yucatan'ın en önemli Toltek-Maya devleti, benzer bir durumunu yansıtır. Üç başşehir. Mayapan, Uxmal (sonraları Izamal) ve Chichen Itza aynı zamanda dikey kozmik düzeni temsil etmiştir. Gökyüzünün çoğunlukla dörtlü olan esas tanrıları, *Itzamná (yüce tanrıların biri), Chaacs (yağmur tanrıları),* ve *Kukulcán (=Quetzalcoatl)* idi. Jaguar tanrısı ve kadîm tanrı *Mam* yeryüzünün en iyi bilinen tanrıları idi. *Kisin* yeraltı dünyasının efendisi idi. Yucatec dini, zaman işaretlerini ve âyinsel takvimin rakamlarını yaygın olarak tanrılaştırmasıyla tipik Maya karakterini korumuştur.

Maya kabilelerinde olduğu gibi günümüz Nahua kabileleri de gökyüzü tanrılarının karmaşık düzeninin çoğunu kaybetmişlerdir. Fakat eski tabiat tanrıları, güneş tanrısı ve yağmur tanrısı, yeryüzü tanrıçası ve mısır tanrıları, kabilelerin günlük hayatında bazen Hıristiyan azizlerinin kılığında hâlâ önemli bir rol oynamaktadır. Bununla birlikte "hayvan karşılıklar"la ilgili anlayışların muğlak kompleksliği hemen hemen her yerde muhafaza edilmiştir ve büyü faaliyetleri hâlâ bu anlayışların çerçevesinde icrâ edilmektedir.

Aztek Takvimi

Bu ansiklopedi, okur-yazarlık öncesi halklardan sonraki Aztek ve Mayalardan bahsetmektedir. Bu tür bir referans kitabında bir çeşit yazı geliştiği için bu doğaldır. Çünkü Aztek ve Mayalar, eski dünyadan bağımsız olarak kesinlikle elyazması olarak isimlendirilebilecek olan böylesi zarif bir kayıt metodu geliştirmişlerdir.

Günümüze kadar korunmuş olan İspanyol dönemi öncesi yazıların büyük bir kısmı, zaman, mekân ve tanrılar arasındaki ilişkilerle alâkalıdır. Sonuç olarak,

âyinsel dinî manifestolarını düzenleyen ve dinî hayatlarının bütün resmî bölümünün temeli olan Orta Amerika halklarının takvimiyle ilgili çok sayıda doküman mevcuttur.

Aztek kehanet takvimi, rahipler tarafından günlerin kutsal sayımı veya *tonalpoalli* üzerine kurulmuştur. Yirmi gün işaretleri, tekabül eden tanrılar ve bu tanrıların insanlarla ilişkileri aşağıdaki gibidir:

Gün işaretleri	Tanrılar	***İnsanlarla ilişkileri***
1. Cipactli (timsah)	Tonacatecuhtli (mısır tanrısı)	İyi
2. Ehecatl (rüzgâr)	Quetzacoatl (rüzgar tanrısı)	Kötü
3. Calli (ev)	Tepeyollotli (toprak tanrısı)	İyi
4. Cuetzpalin (kertenkele)	Huéhuécoyotl (ateş tanrısı)	İyi
5. Coatl (yılan)	Chalchiuhtlicue (su tanrıçası)	Kötü
6. Miquiztli (ölüm)	Tecciztecatl (ay tanrısı)	Kötü
7. Mazatl (geyik)	Tlaloc (yağmur tanrısı)	İyi
8. Tochtli (tavşan)	Mayahuel (sabır otu tanrısı)	Belirsiz
9. Atl (su)	Xiuhtecuhtli (ateş tanrısı)	Kötü
10. Itzcuintli (köpek)	Mictlantecuhtli (ölüm tanrısı)	İyi
11. Ozomahtli (maymun)	Xochipilli (müzik tanrısı)	Belirsiz
12. Malinalli (kuru ot)	Pâtecatl (içki ve ilâç tanrısı)	Kötü
13. Acatl (kamış)	Tezcatlepoca-Iztlacoliuhqui (kuzeyin yüce tanrısı)	Belirsiz
14. Ocelotl (ocelot)[*]	Tlazolteotl (bereket tanrıçası)	Belirsiz
15. Cuauhtli (kartal)	Xipe Totêc (bereket tanrısı)	Belirsiz
16. Cozcacuauhtli (akbaba)	Itzpapalotl (ölüm tanrıçası)	İyi
17. Ollin (devir)	Xolotl (ikizler tanrısı)	Belirsiz
18. Tecpatl	Tezcatlepoca	Kötü
19. Quiahuitl (yağmur)	Chantico (ocak tanrıçası) veya Tonatiuh (güneş tanrısı)	Kötü
20. Xochitl (çiçek)	Xochiquetzal (çiçek tanrıçası)	Belirsiz

Tonalamatl'da yirmi gün işaretleriyle birleştirilen on üç rakam aynı zamanda insanlarla ilişkili olarak iyi, belirsiz veya kötü durumları göstermekteydi; meselâ on üç iyi; fakat dört kötü idi. Yirmi tane on üç günlük dönemlerin her biri önemli yer noktalarının biriyle ve belirli bir tanrıyla alâkalıydı. Her bir dönem ilk gününün ardından isimlendirilirdi.

Tonalpoalli'nin yanı sıra, Aztekler 365 günlük güneş yılının günlerinin hesaplandığı bir sisteme sahipti. Bu sisteme *xiuhpoalli* dendi. Bu güneş yılı, yirmi günlük on sekiz döneme (*metztli*=ay denilen) bölündü ve *nemontemi* (gereksiz

[*] Orta ve Güney Amerika'ya mahsus kaplana benzer bir kedi.

ilâveler) denen beş kalan gün eklendi. Yirmişer günlük on sekiz dönem ilâhî karşılıklara sahipti.

Bu on sekiz 'aylar' sürecinde yıllık olarak yirmi büyük dinî festival düzenlenmekteydi. Her 'ayın' son günlerinin birinde bir festival vardı; Quecholli ve Izcalli 'aylar'ında festivaller aynı zamanda dönemin ortasında da düzenleniyordu. Aztek güneş yılları on sekizinci 'ayın' son gününden sonra isimlendiriliyordu. Pratikte bu, sadece, her biri on üç rakamlarla bağlantılı olan dört değişik gün ismi olabilirdi. Bu, her biri elli yıla tekabül eden *xiuhmolpilli*'leri (yılların demeti) oluşturdu. Çeşitli Meksika milletleri yılların değişik gruplama şekillerine sahipti. Aztekler her yıl takımını 2-*Acatl*'de başlattılar ki, bu her bir *xiuhmolpilli*'n veya elli iki yıllık dönemin 1-Tochtli ile bittiği anlamına geliyordu.

Bir *xiuhmolpilli*'nin sonunu, Beşinci Güneş düzeninin bozulacağı bir dönüm noktası olarak algıladılar. Elli iki yıllık dönemin dönüşümüyle ilgili kutlamalarda ülkedeki bütün ateşlerin söndürülmesi gerekliydi. Eski mobilya ve diğer ev eşyaları çanak-çömlek, tanrıların heykelleri yenileriyle değiştirildi. Süreyya Burcu'nun Colhuacan Dağı'nın tepesine yükseldiği anda, takdim edilen bir kurbanın göğsünde baş rahip yeni bir ateş yakar ve bu ateş ülkedeki bütün tapınak ve evlere dağıtılırdı.

Aztek İmparatorluğu'nda yılın başlangıcı ve sonu bölgeden bölgeye farklılık arz ederdi. İkiz şehirler olan Tenochtitlan ve Tlalteloco'nın takvimleri bile bu bakımdan farklıydı. Tlaltelolco'da yıl Izcalli ile başlarken, Tenochtitlan'da Atlcahualo ile başlardı. *Nemontemi* yani artık günler daima yılın son 'ayı' olarak mütalâa edilen yirmi günlük dönemi takip ederdi. Bu beş gün açıkça artık yılların ilâve günlerini ihtiva ediyordu. Elli iki yıllık takımların yanı sıra Aztekler iki xiuhmolpilli (yani: 2x52=104 yıl) içeren daha uzun zaman birimlerine sahipti.

Maya Takvimi

Maya takvimi, Aztek takvimiyle aynı prensipler üzerine dayanmaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi, zaman kavramı ve zaman birimlerinin düzenlenmesi Azteklerden çok daha fazla Maya dininde, düşüncenin esas noktalarını oluşturmuştur. Bu yüzden Mayalar, Azteklerce bilinmeyen bazı düzenlemelere sahipti.

Aztekler gibi Mayalar da 260 günlük âyinsel zaman birimi hesaplamış, 13x20 güne bölmüş ve *tzolkin* demişlerdir. Onlar bu günleri gün işaretlerinin yirmi tanrısı ile on üç rakamının tanrılarının kombinasyonundan oluşan 260 farklı çift olarak telâkki ettiler. Gün işaretlerinin isimleri ve onların ilâhî karşılıkları (bildiğimiz kadarıyla) şöyledir: *1. Imix, 2. Ik (Chac), 3. Akbal, 4. Kan (mısır tanrısı), 5. Chicchán, 6. Cimi (Ah Puch, ölüm tanrısı), 7. Manik (savaş tanrısı), 8. Lamat, 9. Muluc (rüzgâr tanrısı), 10. Oc, 11. Chuén (Xamán Ek, Kutup Yıldızı, tüccarların tanrısı), 12. Eb, 13. Ben, 14. (1) Ix, 15. (2) Men, 16. (3) Cib, 74. (4) Cabán, 18. (5) Eznab, 19. (6) Cavac, 20. (7) Ahau (Itzamná).*

On dört ilâh, sıfır ve birden on üçe kadar olan rakamlarla alâkalıdır. Biz bu ilişkilerin sadece üçünü kesinlikle biliyoruz: yani: *4 güneş tanrısı, 10 Ah Puch, ölüm tanrısı, ve 13 Chac, yağmur tanrısı.*

Guatemala'da sözde 'Eski İmparatorluk'ta, *Ik, Manik, Eb* ve *Cabán* fonksiyon olarak *Acatl, Tecpatl, Calli ve Tochtli* gibi Aztek günlerine tekabül eden yılın taşıyıcıları idi. 260 günlük âyinsel takımların yanı sıra, Mayalar, Aztekler gibi geriye kalan beş günün ilâvesiyle yine yirmişer günlük on sekiz döneme bölünmüş 365 günlük bir güneş yılına (*haab*) sahipti.

Yirmişer günlük Maya takvim takımının belirgin bir özelliği, her bir 'ayın' günlerinin bizim bir günün saatlerini gösterdiğimiz şekilde hesaplanmasıydı. *Pop*'un ilk gününe *0-Pop,* son veya yirminci gününe ise *19-Pop* denmişti. Mayalar, yeryüzünde Hindulardan yüzyıllar önce sıfır rakamı düşüncesini geliştirdikleri bilinen yeryüzündeki ilk insanlardır. *Haab* ve *tzolkin* takvimlerinin kombinasyonu, Azteklerin *xiuhmolpilli* dedikleri elli iki yıl takımıyla aynı 73x260=52x365=18.980 gün olan zaman birimlerini verdi. Elli iki *haab* ve güneş yılları takımlarının yanı sıra, Maya rahipleri on sekiz ve yirmi rakamları üzerine kurulmuş hesaplama sistemlerinin özel bir adaptasyonu ile bir gün sayımı gerçekleştirdiler. Bu takvim *tún* denilen 360 günlük takımlara sahipti. Azteklerin aynı sisteme sahip olup-olmadığını bilmiyoruz; fakat sahip olsalar bile, bu, onlar için kesinlikle çok daha az önemli idi.

Bu sistemde 7.200 günlük bir dönem olan *katún,* dinî meseleler hususunda en önemli zaman birimi idi. Maya rahipleri *katunes* ile ilişkili bir determinizm teorisi geliştirdiler. Onlar, her zaman *Ahau* denilen bir gün olan, ancak sıra ile on üç kez farklı rakamlarla birleştirilen son günlerinden sonra isimlendirilmişlerdi. Aynı son günlü *Katunes*'in benzer süreçleri izlediği ve olayların akışı üzerinde benzer tesirlere sahip olduğu düşünülmüştür.

Mayalar, o zamana kadar geliştirilen en doğru takvim olduğu yargısıyla takvimlerini sürekli olarak ıslah ediyorlardı.

AZTEKLER VE MAYALAR

The Aztecs and Mayas

Geoffrey PARRINDER

Çev: Yrd. Doç. Dr. Galip ATASAĞUN

The Aztecs and Mayas, which are regarded as the ancient civilisations, had developed an original understanding of directions through colours. According to those ancient people, each human being had a counterpart, and if this counterpart were hurt, that person would be hurt as well. They had a traditional procedure to be promoted. If an individual wanted to have a promotion in social order, that person had to participate in a war called "Wars of Flowers". The calenders of both the Aztecs and Mayas had certain symbols for the days of month and each symbol was related to a certain god, and these gods had a relationship with people. This article deals with all above.

KİTAPLAR, TEZLER
VE
BİLİMSEL ETKİNLİKLER

Prof. Dr. Muhammed Hamidullah'ın Erzurum Yüksek İslâm Enstitüsü'nde verdiği Konferanslardan İSLÂM'DA "TEADDÜD-Ü ZEVCAT" (ÇOK EŞLİLİK)

Dr. M. Özgü ARAS

Prof. Dr. Muhammed Hamidullah, 1977-78 yıllarında Erzurum Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi'nde sözleşmeli olarak görev yaptı. Öğrencilerin derslerine girmesi yanında özellikle Yüksek Lisans, Doktora ve Doçentlik tez savunmalarında ve imtihanlarında jüri üyesi olarak bulundu.

O yıllarda Erzurum'da İslâmi İlimler sahasında eğitim öğretim yapan ikinci bir kurum daha vardı. Bu da Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı Erzurum Yüksek İslâm Enstitüsü idi. Ben bu Enstitünün Müdürü olarak Hamidullah Hocamı Enstitümüzde haftada bir konferans vermek üzere davet ettim, kabul ettiler ve Enstitümüzde altı konferans verdiler. Bunlardan üç konferansı ben, birisini Şerafeddin Gölcük, ikisini de İhsan Süreyya Sırma terceme etmişti.

Hamidullah Hoca Konferanslarının kısa metnini Arapça olarak hazırlar ve konferansa gelirdi. Kısa cümleler ve akıcı bir üslupla mütercimi zorlayacak az kullanılan kelimeler yerine çok kullanılanı seçerek konferansını verirdi. Eğer mütercim Arapça'dan Türkçe'ye terceme edecekse Arapça konuşurdu, mütercim Fransızca biliyorsa Hamidullah Hoca elindeki metni anında Fransızca'ya çevirir ve Fransızca konuşurdu. Zira anadili Urduca yanında Fransızca, İngilizce ve Arapça'yı anadili kadar bilirdi. Yabancı dil bilmeyenlerle anlaşacak kadar ve kendi ihtiyaçlarını karşılayacak kadar Türkçesi de vardı. Kendisine Rabbimin bol bol rahmet ve mağfiret vermesini niyaz ederim.

M. Özgü ARAS

Aziz Kardeşlerim!

Geçen hafta kararlaştırdığım gibi, bu hafta sizlere Nikah, Talak ve Teaddüd-ü Zevcat' dan bahsedeceğim. Aile Hukuku'nda araştırma yapılması gereken hususlar vardır.Ama Nikah ve Talak Adem a.s.'dan beri var olan ve dünya durdukça da var olacak beşeri ve tabii bir hadisedir.Üzerinde araştırma yapmaya pek gerek yoktur. Onun için ben burada özellikle nikah meselesindeki Teaddüd-ü Zevcat (çok kadınla evlenme)'den bahsedeceğim. Çünkü Teaddüd-ü Zevcat, bahse değer mühim bir meseledir.

Tarihe baktığımız zaman tuhaf şeylerle karşılaşırız. Bazı topluluklarda çok kadınla bir erkeğin evlenmesi olduğu gibi, bazı topluluklarda da bir kadınla bir kaç erkeğin evlenmesinin varlığı bu tuhaf şeylerden ikisidir. Fakat bunların ikisi de vardır.

Çok erkekle evlenme, yani bir kadının kocasının çok olduğu toplumlar asrımızda pek bulunmuyor. Ancak Hint Yarımadası'nın batısındaki Malabar denen yerde böyle bir kavim vardır.Asrımızda bugün dahi bu mevcuttur.

Bugün bu toplulukta kadın bir çocuk doğurunca, âdeten onun babasının kim olduğu bilinmemektedir. Çocuğun babasının hangi kocası olduğunu ananın bildirmesi mümkün ise de, âdeten bu bilinemez. Bu sebeple onlardaki miras hukuku da tuhaftır. Mesela: oğul babaya mirasçı olamaz. Çünkü kadının çok kocası olduğundan babanın kim olduğu belirsizdir. Ama oğla kız kardeşi mirasçı olur. Baba belirsiz olsa da ana bir kardeş oldukları için akrabalık bellidir. Bundan dolayı onlar da kardeşler arasında miras var, baba ile çocuk arasında miras yoktur. Çünkü baba belirsizdir.

Çok kadınla evlenme (Teaddüd-ü Zevcat) ise çok eski zamanlardan beri alemde görülen bir şeydir. Şunu da söyleyebiliriz ki, Adem a.s. müstesna -çünkü O'nun iki kadınla evlenme imkanı yoktu- O günden bu güne her erkeğin birden fazla kadınla evlenmesi mümkündür. Teaddüd-ü Zevcat'ın ne zaman başladığını bilmiyoruz. Fakat bu, Adem a.s.'ın çocukları arasında da yoktur. Galiba birinci ve ikinci nesilden sonra başlamıştır.

Burada şunu da belirtelim ki, bugün insan kız kardeşi ile evlenemez. Ama bu durum Hz. Adem a.s. zamanında nasıldı? Çünkü Hz. Adem zevc, Hz. Havva zevcesidir. Diğerleri onların çocukları ve kardeşleridir. Başkaları yoktu. Nasıl evleniyorlardı? Bu konuda ne Tevrat'ta ne de Kurân'da hiçbir işaret yoktur. Taberî, tarihinde, bu mevzuyu başka kitaplarda da bulamadığını söylüyor. Ayrıca Taberî, "Hz.Adem ve Hz. Havva'nın doğan her çocuğu ikizdi. Biri oğlan diğeri kızdı." demektedir. Bugün de ikiz doğum mevcuttur. Fakat az görülen bir hadisedir. O zaman ise doğan her çocuk, Taberi'ye göre ikiz doğardı.

Bugün karga ve güvercin gibi bazı hayvanları da görüyoruz ki bunlarda iki civciv meydana getiriyorlar. Biri erkek diğeri dişi oluyor.

Hz. Adem a.s. zamanında da vahy sebebi ile, Adem a.s. birinci doğumdan doğan oğlanla, ondan sonraki doğumda doğan kızın ve evvelki doğumdaki kızın da sonraki doğumda doğan oğlanla evlenmesini emretti. Çünkü başka türlü evlenme imkanı yoktu.Bunun için de ayrı doğumda doğan kardeşler arasında evlenme gerçekleşti. Aynı doğumda doğan ikizler birbiri ile evlenmedi. Eğer bu değişme olmasa idi, hayvanlarla insanların farkı olmazdı. İnkişaf ve gelişme de olmazdı.

Görüyorsunuz ki, kargalar milyonlarca yıldır yuvalarını aynı şekilde yapmaktadırlar. İnsanların ev yapmaları ise tekamül etmiştir. Ve daima gelişmektedir. İnsanlarla hayvanlar arasındaki fark da burada görülmektedir.

Çok kadınla evlenme (Teaddüd-ü Zevcat)'nin ne zaman başladığını kesin olarak bilmiyoruz. Fakat, çeşitli kitaplarda ve mesela Tevrat'ta görüyoruz ki Peygamberlerin çoğu birden fazla kadınla evlenmiştir. Mesela Hz. İbrahim a.s. Tevrat'ın işaretine göre, yedi kadınla evlenmiştir. Hz. Musa'nın ise pek çok sayıda zevcesi vardı. Bazı Kur'an tefsirlerindeki zikirlere göre de Hz. Davud a.s. yüz

kadınla evlidir. Ve yine Tevrat'ta yazıldığına göre; Hz. Süleyman a.s.'ın da yediyüz zevcesi ve üçyüz cariyesi vardı. Bunlar peygamberdir. Kendilerine hürmet vaciptir. Fakat şunu demek istiyoruz ki, Teaddüd-ü Zevcat ne enbiya, ne melikler ne de diğer insanlar arasında eskiden beri yasak olan bir şey değildir.

Beşeri meseleler belli bir ölçüde, bir kısmı faydalı, bir kısmı zararlı diye ikiye ayrılırlar. Bir gurup insan bir şeyin faydasız ve zararlı olduğunu kabul ederken; başka bir gurup insan aynı şeyin çok faydalı ve isabetli olduğunu söyler.

Bu konuda size, bundan beş-altı sene önce Venedik'te Hıristiyan, Yahudi, Budist, Müslüman gibi çeşitli dinlere mensup mümessillerin dinlerde dua hakkındaki konferanstan bir hatıramı nakledeceğim. Konferansın sonunda mümessiller kendi aralarında da konuşmalar yapmışlardı. Bu arada benim yanımda oturan bir Hıristiyan rahibi ayrılmadan önce benimle Teaddüd-ü Zevcat hakkında bahis açtı. Zaten Katolik v.b.lerinin çoğu İslam'a Teaddüd-ü Zevcat 'tan dolayı ta'n ederler, "çok kadınla evlenmek ahlaksızlıktır" derler. Bu Katolik temsilci de aynı noktadan girdi. Ben Ona, "sen ilim adamısın değil mi?" dedim. "Evet" dedi. "Peki araştırmaların esnasında dilini bilmediğin bir lisanla yazılmış kitaba ihtiyacın olmuyor mu?" dedim. "Evet oluyor" dedi. "Eğer senin evinde dört zevcen olsa, her biri ayrı ayrı bir dili bilse, sen Rusça'ya ihtiyacın olunca Rusça bilene sorarsın, Çince'ye ihtiyacın olunca Çince bilene sorarsın. Çünkü bunların hepsi senin evindedir. Sen de bir ilim adamı olarak çok güzel araştırma yaparsın" dedim. Düşündü ve " Sen haklısın, gerçi papazlar hiç evlenmez, ama Teaddüd-ü Zevcat 'da fayda da vardır, zararda vardır." dedi.

Ben de size biraz önce söylemiştim ki, beşeri meselelerde fayda ve zarar belli bir ölçüdedir. Fakat Teaddüd-ü Zevcat 'da fayda vardır.

İslam'da bildiğimiz gibi dört kadınla evlenme vardır. Fakat bu vacib değildir. Dört kadınla evlenmek caizdir. Bu demektir ki; bir kimse İslam'ı yaşamak istediği zaman dört kadınla evlenmeyip bir kadınla evlenirse İslam'a muhalefet etmiş sayılmaz.

İslam Hukuku'nun bazı özellikleri vardır. Bu, İslam'ın kendisine hastır. Bu özellikler diğer beşeri kanunlarda yoktur. Mesela, bugün var olan Garp Medeni Kanununu ele alalım. Bu kanuna göre bir kimse bir kadınla evlenebilir, fazlasına müsaade yoktur. Fakat aynı kanuna göre, nikahsız olarak bir kimsenin evinde dört kadın bulunabilir. Yani bu yeni kanuna göre, helal yolla evlenmek bir tanedir, ama helal olmayan yolla evde çok kadın bulunuyor. Mesela, Fransa'da, bir adamın evinde nikahsız dört karısı bulunsa ve çocuk ta olsa, hükümet bu çocuğa, nikahlı karısından doğan çocuğa verdiğinden farksız olarak para vermektedir. Bu Fransız Kanunudur. Diğer bir kanun olarak da Yahudi Hukukunu ele alalım.

Yahudi Hukuku'na göre de, bir kimse birden fazla kadınla, hem de sayısız kadınla evlenebilir. Bu Hukuk'ta hiçbir sınır yoktur. Fakat İslam Hukuku, bir yönden dört kadınla evlenmeye izin veriyor, diğer bir yönden aynı İslam Hukuku, kadınların adedine bir sınır koymaktadır. Bu İslam Hukuku'na hastır. Bu sınır bu şekildedir.

İslam'da nikah medeni bir akittir. Bu akitde de diğer medeni akitlerde, mesela ticarî akitlerde olduğu gibi, âkitlere (taraflara) ihtiyaç vardır. Ev satın alınırken bayi' ve müşteri gibi iki kişiye iki tarafa ihtiyaç vardır.

Ayrıca bu tip akitlerde bir takım şartların da bulunması caizdir. Bu şartların bir kısmı üzerinde taraflar anlaşmaya varabilir. Mal alırken pazarlık yapılıp fiyatta anlaşmaya varıldığı gibi. Mesela: Alan kinse bu evi şu fiyata satıyorsun ama parayı altı ay sonra ödeyeceğim dese, satan da kabul ettim ama, ben de altı ay bu evden çıkmam dese, taraflar bu şartları kabul ederlerse,ittifak ederlerse, böyle şartlar caizdir.

Aynı şekilde, nikah akdinde de taraflar ortaya bir kısım şartlar sürer, ittifak ederlerse, böyle şartlar ileri sürmek de caizdir. Yalnız İslam Hukukunun hilafına ileri sürülen şartlar bundan müstesnadır. Mesela, bir kadın ben seninle evlenirim ama,şu adamı öldüreceksin diye bir şart ortaya koysa, böyle bir şart kanuna muhaliftir ve caiz olamaz.

Bunun aksine kanunen uygun görülen ve tarafların ittifak edebilecekleri şartlar ileri sürerek nikah akdi yapmak caiz ve bu şartlara uymak da vaciptir. Zira Peygamberimiz (s.a.v.) bir hadisinde " El-Müslimûn 'ınde şurûtihim...." buyurmuştur. "Eğer Müslümanlar bir şartta ittifak etmişlerse ona uymazlar. Fakat ittifak ettikleri bir şarta uymak mecburiyetindedirler."

Yine bir hadiste Peygamberimiz (s.a.v.) " Eş-Şartu emlekü" yani "Şartın gereğini yapınız, ona muhalefet etmeyiniz" buyurmuştur. Bundan dolayı nikah akdinde tarafların ileri sürdükleri şartlar aslında akit için şart olmadığı halde, tarafların ittifakından dolayı kendisine uymak vacib olan bir şart olmuş olur.

Bu şartlardan bir tanesi bir kadınla evlenme şartı olabilir. Mesela, bir kadın varacağı zevcesine "Ben sana varırım ama, benden başka kadın almayacaksın" diye bir şart koşsa; bu şartı kocası kabul etse, bu şarta uymak koca için vaciptir. Böyle bir şart sadece bu akdi yapan fertler içindir. Diğer evlenenler için böyle bir şart mevzu bahis değildir.

Bu durum gösteriyor ki,bazı şartları kabul ederek teaddüd-ü zevcatı terk etmek mümkündür. İslam'daki dört kadınla evlenmeyi kaldırmak için başka kanunlarla tahdide ihtiyaç yoktur. İslam'da bir kanunu tahdit, yine İslam'ın kendi bünyesindeki nass'larla olur. Başkası ile değil. Bunun tarihte misalleri çoktur. Abbasi halifelerinden Mansur, halife olmadan önce Himyeriyye adında bir kadınla evlenmişti. Bu kadın, Mansur halife olmadan önce evlenirken akit esnasında,kendisi sağ oldukça başka bir kadınla evlenmemesini şart koştu. Mansur bu şartı kabul ederek onunla evlendi. Aradan seneler geçti. Mansur halife oldu. Yanına bir kısım devlet adamları ve dalkavuklar gelerek; "Senin başka kadına ihtiyacın yok mu? Niçin bir kadınla evlisin?" gibi serzenişlerde bulundular. Mansur onları yanından çeşitli yollarla savıyordu. Fakat bir gün bir kısım adamlar gelerek, " Bu şart fasittir, zira Kur'an dört kadınla evlenmeye müsaade etmiştir. Senin bu önceki şarta uyman vacib değildir." dediler. Mansur onları da savdı. Fakat her gün aynı şeyi söyleyen çeşitli kimseler oluyordu. Onu evlenmeye zorluyorlardı. Bir

gün geldi ki, O da tekrar evlenmeyi kafasına koydu. Fakat Allah korkusundan dolayı bu konuda "bir müftüden fetva almam gerekir." dedi.

Kadîleri, Şeyhu'l-İslâmı çağırarak onlara bu şart fasittir değil mi? Kur'an dört evlenmeyi izin veriyor, ne dersiniz? diye sordu.

Onlar da, "Senin deden, Peygamberimiz (s.a.v.) 'El-Müslimûn 'ınde şurûtihim...' buyurmuştur. Sen Himyeriyye ile evlenirken, hiç zorlama olmadığı halde bu şartı kabul etmişsen buna uymak mecburiyetindesin."dediler. Mansur onların hepsini " Siz cahilsiniz, ben sizden daha alim ve fakih olanları çağırıp fetva alacağım" diyerek huzurundan çıkardı. Pek çok fakih çağırdı, her birinden fetva istedi. Fakat hepsi de "Ey mü'minlerin emiri, eğer zorlanmadan bu şartı önce kabul ettinse uymak vacibtir." dediler. Hepsini huzurundan çıkardı. "hepiniz cahilsiniz. Ben Medine'den alim ve fakih isteyip fetva alacağım "dedi. Oradan da alim geldi, fakat O da aynı şeyi söyledi. Mekke ve Maveraü'n-Nehir'den getirdiklerinin de hepsi aynı şeyi söyledi. Mansur "Bu şart fasittir" diyen bir fakih ve müçtehid bulamadı.

Netice olarak Mansur, Himyeriyye yaşadığı müddet çeikinci bir kadınla evlenme imkanı bulamadı.

Taberi bu kıssayı anlatarak Himyeriyye' nin Mansur'un halife oluşundan yedi sene sonra öldüğünü yazıyor. Himyeriyye' nin öldüğü gün akşamı ise Mansur'a yüzlerce evlenme teklifi gelmiştir.

Ben burada size şunu demek istiyorum ki, İslam'da evlenmeyi birle tahdit etmek, evlenmeyi tek kadın ile yapmak İslam kanunu ile mümkündür. Bir evlilik için İslam kanunu ilgaya ihtiyaç yoktur.

Burada söylemeden geçemeyeceğim başka bir husus da vardır ki bu bir âdettir. İnsanlar adet olarak bir kadınla evlenmeye İslam cevaz vermiştir diyorlar. Ve dört kadınla evlenmek istemedikleri zamanda bu yönden İslam'ı ta'n ediyorlar. Ama onlara şunu söyleriz: Evlenmek bir akittir. Bu akitte iki taraf bulunmaktadır. Bu taraflardan erkeğin karısının rızası olmadan diğer kadınla evlenmeye hakkı yoktur. Mesela, benim bir karım olsa, Onun rızası olmadıkça başkası ile evlenmem caiz değildir. Bu demektir ki, teaddüd-ü zevcat, ilk karının rızası ile mümkündür. Yoksa erkeğin istemesi ile mümkün değildir. Bundan dolayı da İslam'da, erkekler kadınlara zulmediyor denemez. Zira teaddüd-ü zevcat kadının rızası ile mümkün olmaktadır.

Diğer bir husus da Teaddüd-ü Zevcat faydalı mı? Zararlı mı?meselesidir.

Teaddüd-ü Zevcat bazen faydalıdır, bazen de faydalı değildir. Mesela; Erzurum'da biri bunu sorsa........(Burada elektrik kesilmesi sebebiyle kısa bir kısım teybe kaydedilememiştir. Hatırlayabildiğim kadarıyla bu kısmın özeti şöyledir. Sayın Hocamdan özür dilerim). "Erzurm'da faydalı olmasa da, Kıbrıs gibi harpten çıkmış olan yerlerde bazen dört kadınla evlenmek vacib olur."

TALAK: Boşanmaya gelince,bu muhtelif dinlerde var olan bir durumdur. Mesela, Tevrat'ta talak vardır ve bir adamın karısını boşaması caizdir. Ama İncil'de bu yasaktır. Bugün elimizde mevcut incillerde İsa (a.s.)'ın, zinadan başka bir sebeple karı boşamanın haram olduğunu söylediği yazılıdır. Eğer hıristiyan bir koca karısını, zina dışında bir sebeple boşar da, kadın başka bir kocaya varırsa; birinci kocasından boşanmamış sayılacağından ikinci kocası ile zina halindedir.

Gördüğünüz gibi Hıristiyan Hukuku boşamaya cevaz vermemektedir. Ve Hıristiyanlar arasında boşanma imkanı mevcut değildir. Başlangıçta Hıristiyanlarda boşanma mevcut değilken sonradan Vatikan Papası, " Papanın izni ile boşanma mümkündür." demiştir. Din müessesesi olan Hz. İsa (a.s.) haram dediği halde Papa, " Benim iznimle caizdir" diye fetva veriyor.

Fakat bugün Hıristiyan Hukuku'nda boşanma, sosyal bir ihtiyaç olarak kabul edilmiştir. Zira Bazen karı-kocanın bir evde beraber yaşama imkanı olmamaktadır. Böylece Hıristiyanlar boşanma imkanı ve beşeri zaruretlere cevaz vermediği için dinlerini terk ettiler. Parlementerleri kanunlarına talak'ı yerleştirerek dinlerinin hükmünü ilga ettiler.

Bugün Fransa, İngiltere gibi Hıristiyan olan yerlerde boşanmanın ne zaman başladığı söylenemese de, hepsinde boşanma vardır. Onlar bunu yaparak dinlerinin tatbike layık olmadığını da kabul etmişlerdir.

Bugün Avrupa ve Amerika'da mahkeme sureti ile boşanma imkanı vardır.

Müslümanlar nezdinde ise, talakın çeşitli şekilleri mevcut olduğu gibi, bugün garpta olan mahkeme ve kadınların boşanması şekli de zaten mevcuttur. İslam'da ayrılmanın çeşitli yolları ise şunlardır:

Birincisi talaktır. Bunun manası, koca karısına git der ve bu talak olur. Bu kocanın terk etmesidir.

Diğer bir yol da hul'dur. Bu da karı ile koca arasında anlaşma yapılarak meydana gelen boşanmadır. Mesela, karı kocasına "mehrinden şunu,şunu al ve beni boşa" der ve kabul ederlerse ayrılırlar.

Başka bir yol da, Tefvîzü't-Talak'tır. Bunda da karı kocasını boşar. Fakat bu talakta taraflar arasında bir akit olması gerekmektedir. Bu anlaşma akit esnasında da olabilir. Mesela, evlenecek çiftlerden kadın, "ben sana zevceliği kabul ederim, ama boşama hakkı bende olmak şartı ile" der. Bunu koca o zaman kabul ederse, boşama hakkı kadınındır. Bu hakkı kadın, evlenme akdinden sonra da alabilir.

Bu Tefvîzü't-Talak şekli İslam'dan önce vardıve Araplarca bilinmekte idi. Peygamberimiz (s.a.v.)'in dedelerinden Haşim, Medine'de bir kadınla bu şekilde evlenmişti. Boşama hakkını karısına vererek evlenen Haşim'in o kadından Abdulmuttalip adında oğlu doğdu. Bildiğiniz gibi Bu, Peygamberimiz (s.a.v.)'in dedesidir.

Bu demektir ki, Tefvîzü't-Talak İslam'dan önce Araplar arasında biliniyordu. Fakat Haşim'den önce ne zamana kadar dayandığı bilinmiyor.Yani biz bilmiyoruz. İslam bunu aynen kabul etmiş ve caiz görmüştür.

Bunlara dayanarak şunu deriz ki, İslam Hukuku, Garp Hukuku'ndan daha toleranslıdır. Çünkü Garp'ta boşanma, sadece tek yol olarak mahkeme izni ile vardır. Oralarda karı boşamak çok zordur. En az iki sene zaman ve ikiyüzbin frank da para lazımdır. Bu külfetlere girmek istemeyen insanlar da boşanmıyor. Karı başka bir erkeğe gidiyor, erkek de başka karı alarak yaşıyorlar.

Öyleyse İslam Kanunu beşeri hayata daha uygundur. Avrupalılar uygun bulmadıkları için dinlerini ilga etmişlerdir.

Kısa zamanda sizlere bunları anlatabildim. Teşekkür ederim. Sorularınız var mı?

Soru (Fikret KAHRAMAN) : 1-Önce şartlı evlenip,kadın sonra kocasına evlenme izni verebilir mi?

Cevap: Tabii bu, onun hakkıdır. Vazgeçerse kocası evlenebilir.

Soru :2-Hul' ile Tefvîzü't-Talak'ın farkı nedir?

Cevap: Tefvîzü't-Talak'ta kadın kocaya hiçbir şey sormaz, kocasını boşar geçer. Hul' da ise kocası ile anlaşma ,ona danışma vardır.

Soru(Abdurrahman ANIK) : Sütten dolayı evlenme yasağı, İslam'dan önce var mıdır?

Cevap: Sanırım ki İslamdan önce bu, Araplarda vardır ve İslam bunu değiştirmeyip kabul etmiştir. Buharide..,diğerlerinde, bilhassa İbn Habib'in Muhabber adlı kitabında İslam'dan önceki âdetlerin hangisini İslam'ın ibka etmiş olduğunu bulursunuz.

Soru:Kur'an, dört evlenin demiş ama, birinci kadının rızasını şart koşmamıştır. Siz neden bu şarta bağladınız?

Cevap: başka bir ayette nikah bir akittir deniyor. Akit ise tarafların rızası ile vücut bulur. Asr-ı Saadette bir kadın gelerek " Ya Resulallah, babam beni şu adamla rızam olmadan evlendirdi" deyince Hz. Peygamber (s.a.v.) " Bu akit bâtıldır." buyurmuştur. Eğer akitte rıza şart olmasa idi böyle demezdi. Rıza da bir şarta bağlı olunca, şartları yerine getirmek de emredilmiştir.

Soru (İsmail AKSOY): Dört kadınla evlenmeye izin veren ayet nazil olduğu zaman peygamberimiz (s.a.v.) dokuz kadınla evli idi. Durum ne oldu?

Cevap: bu ayet, o zamanki bütün Müslümanları ilgilendirir. Ayet gelince Peygamberimiz (s.a.v.) bütün Müslümanlara dört kadın bırakarak, fazla olanları boşamalarını emretti. Onlar da dörtten fazla olanları boşadılar. Zira o zaman sahabenin çoğu dörtten fazla, yedişer, sekizer kadınla evli idiler.

Burada Peygamberimiz (s.a.v.)'e de taalluk eden hususlar vardır. Bu âyet geldiğinde O da dokuz kadınla evli idi. Ve biliyoruz ki, O hiç birini boşamamıştır.

Bazı müfessirler bunu "Peygamberimize has bir fiildir" derler. Ama Buhari'nin Tarihi ve İbni Sa'dın Tabakat'ı gibi kitaplarda ise Hz. Peygamber (s.a.v.)'in de dörtten fazla olan kadınlarını boşamak istediğini görürüz.

Peygamberimiz (s.a.v.) ayet gelince, bütün hanımlarını toplamış ve: " Allah bana dörtten fazla evlenilmeyeceğine dair ayet gönderdi. Fakat ben sizin hanginizi boşayacağımı bilemiyorum. Hepiniz dindar ve saliha kadınlarsınız. Birinizi boşarsam,Müslümanlar 'Bu, Peygambere layık değildi de boşadı' zannederler. Bundan dolayı ben sizden, aranızda bir seçim yaparak hangi dördünüzün benimle kalacağını tesbit etmenizi istiyorum. Diğerleri gitsinler. Hayat boyu onların nafakası, iaşe ve ibatesi benim üzerimedir." dedi. Cevap açıktır ki, hiç birisi gitmek istemedi, her biri ben kalayım, diğerleri gitsin dedi. Hz. Peygamber (s.a.v.) ne yapayım diye Allah'a dua etti ve vahy geldi. "Dört tanesi senin yanında zevce olarak kalacak, diğer beşi ise sadece senin ailen şerefini taşıyarak ayrı kalacaklar" diye emredildi. Her birisi bunu kabul ettiler. "Biz senin zevcen şerefine nail olarak yaşayalım,öyle ölelim ve haşr olalım" dediler. Bunun üzerine Peygamberimiz (s.a.v.) dört tanesini seçti. Allah'ın emri muayyen dört olmadığı için, Peygamberimiz içtihad yaparak alfabetik sıraya göre her ay ayrı bir dört ile kalmak istedi. Fakat vahy gelerek değiştirmesine izin vermedi. Böylece Resulullah (s.a.v.) dört hanım ile aile hayatı yaşadı. Diğer beşi ise zevce olma şerefine nail olarak kaldılar.

Teşekkür ederim.

Seyfü'ş-Şer'i-L-Meşhûr Alâ Şâhı Ahmeri'r-Ra'si'z-Zındîkı'l-Meşhûr İsimli Yazma Risalenin Tanıtımı

Dr. Mehmet Nadir ÖZDEMİR

Zındıkların Tanınmış Şahına Çekilmiş Kılıç isimli yazma risale Arapça olup on bir varaktan ibarettir. Konya Yusuf Ağa Yazma Eserler Kütüphanesi'nin 6730 demirbaş numarasında kayıtlı bulunmaktadır. Müellifi belli olmayan bu risale giriş bölümünden anlaşılacağı üzere Osmanlı padişahlarından Yavuz Sultan Selim döneminde yazılmıştır. Konusu bu dönemde büyük huzursuzluklara neden olan Kızılbaşlardır.

Birinci varak Allah'a hamd ve Peygamberine övgü ile başlıyor. Daha sonra Yavuz Sultan Selim'e övgüde bulunuluyor.

Müellif risalenin iki esastan oluştuğunu birinci esasın Kızılbaşların, sûfîlerin en sapıkları, zındık, mülhid, Râfizî ve aşırı Şiî oldukları; ikinci esasın ise Kızılbaşların bir diğer grubunun bid'at ehli olduklarını belirtiyor. Bunlar gizli Melâmîlik yolundan gidiyorlardı. Müellif Kızılbaşları bu şekilde tanıttıktan sonra söz konusu iki grubun yeryüzü felâketleriyle yok olmaları için beddua etmektedir.

Müellif bunlarla ilgili hükümleri tefsirlerden, hadislerden, kelâm kitaplarından ve fetva kitaplarından topladığını ifade ederek konuyu veciz bir şekilde ele alacağını vurgulamaktadır. Bu ifadelerden de anlıyoruz ki bu risalede konu, daha çok yaşanan olayların tespiti şeklinde değil; İslâm inancına ve ahlâkına uygun olup olmama yönüyle ele alınmaktadır. Ancak yine de tarihî bazı veriler bu risalede yer almaktadır.

Müellif kendisinin derleyen ve eser yazanlardan olmadığını ifade etmekte, kendisine risaleyi *Zındıkların Tanınmış Şahına Çekilmiş Kılıç* olarak isimlendirmesinin ilham edildiğini beyan etmektedir.

İkinci varak açıklanacak ilk fırka şeklinde bir ifade ile başlamaktadır. Anlaşılan başka fırkalardan da söz edilecektir. Söz konusu ilk fırka küfürde, haramları helâl görmede, zındıklıkta ve Râfizîlikte ileri gitmelerinden dolayı Kızılbaşlardır. Müellif buradaki amacı propagandacıların yanlışlarını ortaya koymak, doğru yolu ilmî delillerle açıklamak ve haklarında verilecek hükmün cevazına vesile olmak şeklinde açıklamaktadır.

SÜİFD / 18

233

Müellif bu topluluğun İslâm dininden çıkmış bir grup olduğunu vurgulamaktadır. Müellife göre Kızılbaşlar Müslümanların namuslarını ve mallarını kendilerine helâl görmektedirler. Müslümanları esir alıyorlar, kadınların iddet sürelerini ve nikâhı hiçe sayıyorlar, Müslüman kanı dökmeyi helâl sayıyorlardı. Onlar önemli Sünnî şahsiyetleri öldürdüler. Mescitleri, medreseleri ve hayır yerlerini yıkmaya

çalıştılar. Vakıfları tahrip ettiler. Mushafları ve şeriat kitaplarını dışkıların üzerine ve ayaklar altına attılar. Kur'ân'ın aslının bozulduğunu iddia ettiler. Kur'ân'ı parçalara ayırarak istedikleri bir kısmı aldılar, geri kalan kısmını terk ettiler. Şöyle dediler: "Bu Mushaf Allah'ın sırlarıyla dolu gökten inen Osman'ın tasnifinden başka bir Mushaf'tır." Sahabenin büyüklerinden Râşid Halifeler'den üçüne sövdüler. Mü'minlerin annesi iffetli Hz. Âişe'ye iftira ettiler. Kızılbaşlar bir şehri ele geçirince şöyle diyorlardı: "Hutbe, Cuma ve Bayram hutbeleri ilk üç halifeye lânet etmedikçe sahih olmaz." Aynı şekilde imamet ve diğer şerde sabah akşam onlara lânet okunmadıkça caiz olmaz. Onlar teberrî ve tevellâyı imandan bir parça olarak görüyorlardı. Ayrıca onlar inanç ve iddiaların doğrulanması konularında Sünnîlerin şehadetini kabul etmiyorlardı.

Müellif devam ederek şöyle demektedir: Kelâm ilminde Hanefî, Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî mezhepleri ile müctehid imamlar, kısacası Ehl-i sünnete göre onlar apaçık kâfirdirler. Kızılbaşlar, ümmetin yol göstericisi olan sahâbeden bir çoğunun ve tâbiînin efendisi İmâm-ı A'zam Nu'mân b. Sâbit el-Kûfî gibi birçok büyüğün kabirlerini yıktılar. İmâm-ı A'zam'ın kabrini yıkmakla kalmayıp türbesini de yaktılar. Sonra rüzgârlı bir günde Sünnîlere rağmen nefretle küllerini saçtılar.

Kızılbaşlar Sünnîlerin babalarını kâfirlikte itham ettiler. "Kim Sünnî olarak ölürse kâfir olarak ölür" iddiasında bulundular. İslâm âlimlerini çeşitli işkenceler, hakaretler ve rezaletler ile öldürdüler. Hakaret amacıyla bir köpek gördüklerinde ona yüksek sesle "Merhaba ey Sünnîlerin fakihi" diye sesleniyorlardı.

Kızılbaşlar kendilerini temize çıkarmak için, kendilerine "Ehl-i Hak'tan Sünnî olanlardan haksız yere öldürülenler adına savaşanlar" nitelenmesinde bulunuyorlardı. İnsan ve domuz eti yemeyi helâl gördüler. Helâl-harama dikkat etmediler. Küfür üzerinde ısrar ederek Allah'ın koyduğunu sınırı aştılar. Kızılbaşlar iki kız kardeşi birlikte nikâhlamayı da mübah gördüler. Haram kılınmış yakın akrabalar ile ilişkiye girmeyi helâl saydılar. Onlar mürted ve mülhid idiler. Kendilerine ibadet secdesi yatırıyorlardı. Kısaca onların bütün söz ve davranışlarını reddediyoruz.

Üçüncü varakta müellif Kızılbaşların yaptıklarını ayrıntılarıyla anlatmaktan aciz kaldığını ifade etmektedir.

Müellif Peygamber (a.s.)'den şu rivayeti nakletmektedir: "Kıyamette yakın zamanda bir topluluk gelecek ki reisleri Kızılbaşlı olacak, ileri kötü olacak ve kendilerini "sûfiler", olarak isimlendireceklerdir. Allah'a yemin ederim ki onlar Müslüman değildirler. Bilâkis sapık ve saptırıcıdırlar."

Abdullah b. Abbâs'tan gelen bir rivayette Peygamber (a.s.) şöyle buyurmuştur: "Ümmetimden kendilerini sûfî olarak isimlendiren, alâmet olarak zikirde seslerini yükselten bir grup çıkmadıkça kıyamet kopmaz. Onlar kızıl bir şapka giyerler. Kâfir oldukları halde iyilerden zannedilirler. İşleri şeytan işidir. Deccâl'in yaptığını yaparlar. Âlimlerle tartışırlar, salihlere buğz ederler" Aynı rivayet *Müslim* ve *Buhârî*'nin bazı şerhlerinde daha uzun bir şekilde zikredilmiştir.

Şerhü'l-Makâsıd ve Kâdî Iyâz'ın *Şifâ*'sında ifade edildiğine göre onlar zındık idiler. Onlar insanların mallarını izinsiz kullanan ve kadınların namusları helâl gören

kimselerdi. Onlar İslâm dinini bırakıp apaçık bir küfre çağırdılar. Bu mülhidlere "Bâtınîler" adı verilir. Onlara göre nasslar zâhir (açık) değildir. Bilâkis gizli manaları vardır. Bunları ancak Cibril ve Peygamber bilir. Şeriat ise bunları reddeder ve bunun küfür ile bağ kurmak olduğunu ifade eder. Bu topluluk dinin bütün zarûretlerini reddetmişlerdi. Ayrıca Vücud-ı Bârî (Allah)'ın ismini söylemiyorlardı. Peygamber'in getirdiklerini reddediyorlardı. Bilerek ve isteyerek Mecûsîlerin ve Hıristiyanların taktıkları kuşağı bağlıyorlar ve buna benzer başka küfür alâmetlerini taşıyorlardı.

Müellif Râfızîlerden söz ederek onların kesinlikle kâfir oldukları sahâbenin büyüklerinden Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman hakkında kötü kanaat beyan ettiklerini ifade ediyor. Bu onların Şîa'dan olmalarındandır. Şîa'nın çeşitli grupları vardı. Bazıları gulâttır. Bazıları ise gulât olmayanlardır. Gulât Seyyid Şerîf'in *Şerh-i Mevâkıf*'ında ifade edildiği gibidir.

Dördüncü varakta ise müellif Süleymân b. Cerîr gibi bazı kimseler ise imametin şûrâ ile seçilebileceğini ifade ettiğini söylüyor. *Şerh-i Mevâkıf*'ta Seyyid Şerîf'in dediği gibi Râfızîlerin özü şudur: İlk iki halifeye söverler, lânet ederler. Hz. Ali'yi onlardan daha üstün görerek ilk halife olduğunu iddia ederler.

Şîî-Râfizî mezhepleri usûl ve furû bakımından ayrı sınıflara ayrılmıştır. Müellif bunların hepsini burada ifade etmenin mümkün olmadığını söylüyor. Müellif konunun devamında Bezzâzî'nin fetvalarına yer vermekte, Şeyhü'l-İmâm es-Sa'lebî'nin tefsirinden alıntılar yapmaktadır. *Meâlimü't-Tenzîl* sahibi Şeyhü'l-Hemmâm'ın tefsirinden alıntılara da yer vermektedir.

Beşinci varakta müellif Ehl-i kıbleden kimsenin Allah'a şirk koşmadıkça ve haramları helâl saymadıkça kâfir sayılamayacağını ifade ediyor. Müellif burada Mu'tezile'nin ve Eş'arî Şeyhi'nin görüşlerine de yer veriyor. Önceki kısımda beyan edilen açıklamalar kısmen burada tekrar ediliyor.

Altıncı varakta müellif *mürted* hakkındaki görüşünü beyan ederek "Mürted kanaatimizce öldürülür" demektedir. Mürted olan kişi kadın ise Ebû Hanîfe'ye göre ölünceye kadar her gün otuz dokuz kırbaç vurulur. Bazı âlimlere göre ise hemen öldürülür.

Müellif *Hidâye* isimli eserdeki müşrik ve mürtedlerle ilgili hükümlere yer veriyor. Buna göre Araplardan putperest olanlara ve dinden çıkanlara cizye konulmaz. Çünkü onlar kâfir olmuşlardır. Zira Peygamber (a.s.) onlar arasından çıkmış, Kur'ân onların diliyle inmiş, mucizeler gösterilmiştir. İmam Şâfiî'ye göre müşrik Araplara küfürlerinden dolayı sert davranılır.

Muhtâr isimli kitabın şerhi *İhtiyâr*'da ise mürtedler bir şehri ele geçirseler burası dâru'l-harp olur, malları ganimet olur.

Hidâye şerhinde ise mürtedler bir yerde çoğunlukta iseler, kadınları ve çocukları, Peygamber (a.s.)'in Evtâs ve Hevâzin'de yaptığı gibi Ebûbekir (r.a.)'in Benû Hanîfe'nin kadınlarının ve çocuklarının irtidat etmelerinden dolayı esir alması gibi ganimetten mahrum bırakılırlar. Müellif konuya Muhammed b.

Hanefiyye'nin ve İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin konu ile ilgili görüşlerini naklederek devam ediyor.

Müellif *el-Kâfî* isimli eserde yer alan dâru'l-harpte kadının durumu ile ilgili hükümlere yer veriyor.

Yedinci varakta müellif cariye ile evlenen bir kişinin çocuğu olursa onun velâyetinin babası üzerinde olacağını ifade ediyor.

Müellif burada uyarıda bulunarak "Kim şeriata bağlı Müslüman olursa, verâ sahibi ise şeytânî vesveselerden, Yunan safsatalarından, sapık, saptıran, mülhid, haramları helâl gören Erdebilli şeyhlerin kötülüklerinden emin olur" demektedir.

Sonra Müktefî'nin sapıklıkta babasının izini süren oğlu doğdu. Onlar dinden çıkmışlardı.

Sekizinci varakta müellif mürtedler ve dâru'l-harp gibi meselelerle ilgili, Ebû Hanîfe, Pezdevî, İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed gibi âlimlerin içtihadlarını nakletmektedir. Ayrıca *Mültekâ* ve *Câmiu's-Sağîr* gibi önemli eserlere atıfta bulunmaktadır.

Dokuzuncu varakta müellif önce geçen meselelere ilâve olarak *mürtedlerin ve zındıkların tevbelerinin kabulü* konusu üzerinde durmaktadır. Müellif bu konuda Ebû Hanîfe'den, İmam Ebû Yûsuf'tan, Bezzâzî'nin *Elfâz-ı Küfür* kitabından, *Şerhü'l-Mevâkıf*'tan, İmam Mâlik'ten, Leys, İshâk ve İmam Ahmed'den delil getirmektedir.

Onuncu varakta müellif zındığın tevbesinin şeriata göre kabul olacağı kanaatine varıyor. Burada yine zındıklarla ilgili hükümler üzerine duruyor. Buna göre bazı âlimler zındıkların bir din üzere olmadıklarını ifade ederek onlardan vergi alınmayacağı kanaatine varıyor. Kızılbaşlar da zındık oldukları için onlar da aynı hükümlere tâbidirler. Kızılbaşlar sapıklık üzerinde ısrar ederlerse onların öldürülmeleri ve köklerinin kazınması gerekir.

On birinci varakta müellif diğer sapık fırkalardan Abdâllar, Kalenderler, Cevlekîler ve Haydârîler üzerinde duruyor. Müellif bu, fırkaları Râfizîlerden sayıyor. Müellif Semerkandî'nin fetvalarına dayanarak ve Ebû Hanîfe'nin içtihadlarını delil göstererek bu fırkaların kâfir olduklarına hükmediyor.

Sonuç olarak bu risale Osmanlı padişahı Yavuz Sultan Selim'in Çaldıran Seferi'ne çıkmasına ve sonrasında gerçekleşen olaylara ışık tutmaktadır. Bu risale o günün şartları içinde Kızılbaş hareketinin tehlikeleri ve toplumu Kızılbaş-Sünnî diye ikiye böldüğünü görüyoruz. Aynı zamanda bu hareket devlete karşı bir başkaldırı olarak da değerlendirilebilir.

"Kızılbaş" kelimesi Osmanlı Devleti'nde on yedinci yüzyılın sonlarına kadar kullanılmıştır.

Din Psikolojisine Giriş
Nils G. HOLM
Çev: Abdülkerim BAHADIR
İnsan Yayınları, Ekim 2004

Ahmet AKSOY

"Elinizdeki kitap, modern din psikolojisinin temel ilkelerini ortaya koyan bir eserdir. Derinlik psikolojisi ile sosyal psikolojiye ait bakış açılarının aynı ölçüde değerlendirilmeye alınması, din psikolojisinin gelişimi ile ilgili karakteristik bir husustur. Bir bilim dalı olarak bu disiplin, son onlu yıllarda gittikçe artan uluslar arası bir ilgi düzeyine kavuşmuş, kilise ve dini grupların manevi 'hizmetlerinde; psikiyatride ve hasta bakımında; ayrıca Hristiyanlık dışındaki din ve kültürlerle diyalog girişimlerinde önemli ve zengin bir konuma ulaşmıştır. Tabiatı gereği din psikolojisi, insanı dogmatizmden ve aşırı durumlardan uzak tutar ve ruhsal yetenekli biri olarak bireyin dini gelenekle nasıl karşılaşacağına dair olumlu bir anlayış geliştirmesine yol açar. " *(Arka Kapak)*

Din psikolojisi henüz yüz yıllık bir geçmişe sahip olan bir bilim dalı. Ülkemizdeki çalışmalar da yarım yüzyıllık bir gecikmeyle başladığı için, bu bilim dalının yapılanmasında tercüme eserler yadsınamayacak kadar büyük bir rol üstlenmektedirler kuşkusuz.

Çevirisi S.Ü. İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Abdülkerim BAHADIR tarafından yapılan bu eser, kendi alanında çok önemli bir boşluğu dolduruyor. William JAMES'den başlayarak din psikolojisi sahasında yapılan çalışmaları ve ortaya çıkan ekolleri- özellikle Anglosakson, Alman ve İskandinav din psikolojisi ekolleri- tanıtıyor.

Kitap, genel bir girişten sonra, Sosyal Bir Fenomen Olarak Din başlıklı ikinci bölümde bir dini grubun- cemaatin- oluşumu, liderlik ve bir gruba bağlanmanın psikolojik motivlerini ele alıyor. Tecrübi Bir Fenomen Olarak Din başlıklı üçüncü bölümde ise, insanı aşkın bir gerçeklikle, kutsalla bağlantılı kılan içsel yaşantıları değerlendiriyor. Bu bağlamda özellikle yazarın gündeme getirdiği Hjalmar SUNDEN'in Rol Teorisi gerçekten üzerinde durulmaya ve tartışılmaya değer nitelikte. Kitabın diğer bölümlerinin başlıkları; Din ve Gelişim Psikolojisi, Din ve Kişilik Psikolojisi, Din ve Ruh Sağlığı

Başarılı çevirisi ve nitelikli baskısıyla dikkat çeken bu eser öğrenciler ve akademik düzeyde konuya ilgi duyanlar açısından mutlaka okunması gereken bir kaynak kitap.

I. Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Türk Din Sosyolojisinin Temel Sorunları Sempozyumu

Arif KORKMAZ

Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen ilmi sempozyumlar zincirinin bir halkası olan 'I. Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Türk Din Sosyolojisinin Temel Sorunları' konulu sempozyum, 11–13 Haziran 2004 tarihlerinde, Türkiye'nin değişik üniversitelerinden çok sayıda din sosyolojisi akademisyeninin katılımıyla Çorum İlahiyat Fakültesi Konferans Salonu'nda gerçekleştirildi. 11 Haziran Cuma günü başlayan ve 3 gün süren sempozyum, 13 Haziran Pazar günü yapılan Koordinasyon Toplantısı ve Değerlendirme Oturumu ile sona erdi.

Türkiye'de alanında ilk defa düzenlenen sempozyum, toplam 22 tebliğin sunulduğu 6 oturumda gerçekleştirildi:

Tarih	Saat	Etkinlikler
		Açılış Konuşmaları
11 Haziran	10.00	
Cuma	14.00	I. Oturum: Türk Din Sosyolojisinin İmkanı ve Gerekliliği
	16.30	II. Oturum: Türk Din Sosyolojisi Araştırma Alanlarına İlişkin Sorunlar I
12 Haziran	08.30	III. Oturum: Türk Din Sosyolojisi Araştırma Alanlarına İlişkin Sorunlar II
C.tesi	11.00	IV. Oturum: Türk Din Sosyolojisinde Yöntem Sorunları
	14.30	V. Oturum: Heterodoks Grupların İncelenmesinde Yöntem Sorunu
	17.00	VI. Oturum: Türkiye'de Din Sosyolojisi Öğretiminin Sorunları
13 Haziran	08.30	Koordinasyon Toplantısı
Pazar	11.00	Değerlendirme Oturumu

SÜİFD / 18
238

Sempozyum Programı

Açılış

11 Haziran Cuma günü saat 10.00'da saygı duruşu ve İstiklal Marşı'nın okunmasıyla başlayan programda, Çorum İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. İsmet Altıkardeş, Çorum İlahiyat Fakültesi Dekan Yardımcısı ve Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Başkanı Doç. Dr. Fazlı Arabacı ve Çorum

İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Nadim Macit birer açılış konuşması yaptılar. Sempozyumun I. Oturum'u, açılış konuşmalarının ardından verilen öğle yemeğini müteakip saat 14.00'da başladı.

I. Oturum: Türk Din Sosyolojisinin İmkanı ve Gerekliliği

Başkanlığını E.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Ünver Günay'ın yaptığı I. Oturum'un ilk tebliği, "Yeni Din Sosyolojileri: 1960 Sonrası Arayışlar" başlığıyla, sempozyuma İSAM'dan katılan Doç. Dr. Recep Şentürk tarafından sunuldu. Tebliğinin, Mayıs 2004'te çıkan yeni kitabına[1] bir 'zeyl' olduğunu söyleyerek konuşmasına başlayan ve kısaca kitabını tanıtan Şentürk, Batı'da 1960 sonrası din sosyolojisi alanında geliştirilen düşünceleri özetledi ve Türkiye'de yapılacak din sosyolojisi çalışmalarında dikkat edilmesi gereken hususlar üzerine 5 maddelik bir öneri paketi sundu. Oturumun 2. tebliği, G.Ü. İlahiyat Fakültesi'nden Doç. Dr. Fazlı Arabacı'nın "Neden Türk Din Sosyolojisi? Türk Din Sosyolojisini Anlamlı Kılan Gereklilikler" adını taşıyan çalışmasıydı. Arabacı tebliğinde, tarihi ve kültürel anlamda Türk toplumunun kendine has özelliklerinin özel bir "Türk Din Sosyolojisi"ni gerekli kıldığı üzerinde durdu. "Türk Din Sosyolojisinin Kimliği" isimli 3. tebliğde ise, Harran Ünv. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Salih Aydemir söz aldı ve Türk din sosyolojisinin, Batı'da bile çoktan bırakılmış olan bazı temel Batılı paradigmaları hala kullanmaya devam ettiğini ve kimlik sorununun aslında burada yattığını belirtti. I. Oturum'un 4. ve son tebliğini, sempozyuma S.Ü. İlahiyat Fakültesi'nden katılan Dr. Mustafa Tekin sundu. "Türkiye'de Sosyolojinin Dine Bakışı ve Yeni Bir Perspektifin İnşası" başlığını taşıyan tebliğinde Tekin, Türk sosyologlarından seçtiği birkaç örnek isim etrafında Türkiye'de sosyolojinin dine bakışı konusunda bir tipoloji denemesinde bulundu ve sonrasında ülkemizde gerekliliği ve önemi gittikçe artan bir din sosyolojisi ihtiyacından bahsetti.

Tüm oturumların sonunda olduğu gibi, I. Oturum'un ardından da tebliğcilerin sunumları üzerine eleştiri ve önerilerin yer aldığı değerlendirme müzakereleri yapıldı. I. Oturum'un müzakerecileri, Doç. Dr. Abdurrahman Kurt, Yrd. Doç. Dr. Ahmet Faruk Kılıç, Prof. Dr. Zeki Aslantürk ve Doç. Dr. Adil Çiftçi idi. Abdurrahman Kurt, M. Tekin'in Türk sosyolojisini temsil eden örnek isimler seçerken önemli bazı sosyologları örneklemine almamasının bir eksiklik olduğunu belirtti. A. Faruk Kılıç ise, toplum çalışmalarında ideolojik yönelimlerin kaçınılmaz olduğunu iddia ederek sempozyum boyunca sürecek bir artçı tartışmayı da başlatmış oldu. Bilimsel çalışmalardaki 'dil' konusu üzerinde özellikle duran Zeki Aslantürk, bir çeviri hatasına değinerek Türkçe'nin doğru ve güzel kullanılması gereğini ısrarla vurguladı. Sosyal bilimcilerin ideolojik yönelimlerden olabildiğince uzak durmaya çalışmaları gerektiğini söyleyerek A. Faruk Kılıç'ı eleştiren Adil Çiftçi sonrasında, Recep Şentürk'ün tebliği üzerine de bazı eleştiri ve öneriler getirdi ve çeviri hatalarına değindi.

[1] Recep Şentürk, Yeni Din Sosyolojileri, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2004.

Hemen belirtelim ki, sunulan tebliğler, her oturumun sonunda müzakereciler tarafından bu şekilde çeşitli yönleriyle tartışılırken, tebliğ sahibi bilim adamlarına bu eleştirilere cevap verme hakkı da tanındı; böylece tebliğcilerin cevap hakkını kullandıkları oturumlar, ilginç anekdotlar eşliğinde fikirlerin kıyasıya tartışıldığı oldukça verimli birer 'bilimsel münazara'ya dönüştü. Bu cümleden olarak, ilk oturumun sonunda eleştirileri cevaplamak için söz alan Recep Şentürk, çeviri hataları konusunda hakkında yapılan eleştirilere cevaben, çeviri yapmanın –hele bu sosyal bilimler alanıysa– ne kadar problemli bir saha olduğunu bazı örneklerle ortaya koymaya çalıştı. Aynı gerekçeyle söz alan M. Tekin de örneklem seçiminde sınırlandırmaya gitmenin zorluk ve mecburiyetine değindi.

II. Oturum: Türk Din Sosyolojisi Araştırma Alanlarına İlişkin Sorunlar I

U.Ü. İlahiyat Fakültesi'nden Prof. Dr. İzzet Er'in sempozyuma katılamaması nedeniyle Çorum İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Prof. Dr. Salim Öğüt'ün başkanlık yaptığı II. Oturum, Sütçü İmam Ünv. İlahiyat Fakültesi'nden Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur'un sunduğu "Sosyolojik Perspektiften Türk Din Sosyolojisi" isimli tebliğle başladı. Bodur, Türkiye'deki din sosyolojisi çalışmalarını daha çok sosyoloji fakülteleri ile ilahiyat fakültelerindeki akademisyenlerin yürüttüğünü fakat üniversite dışındaki bazı yazar ve araştırmacıların da alana katkıda bulunduklarını söyleyerek sosyolojik din araştırmalarının böylece temelde üç alandan beslendiğini belirtti. Bu alanlarda çalışan araştırmacıların dine yaklaşırken benimsedikleri kuramsal eğilimler arasındaki farklara da değinen Bodur konuşmasını, metodolojik pluralizme vurgu yaparak sonlandırdı. Oturumun 2. tebliğini Ondokuz Mayıs Ünv. İlahiyat Fakültesi'nden Yrd. Doç. Dr. Erkan Perşembe sundu. "Çağdaş Dünyada Din–Toplum İlişkilerinin Araştırılmasında Din Sosyolojisi Geleneğini Yeniden Düşünmek" isimli tebliğinde Perşembe, dini çoğulculuğun zengin örneklerine sahne olan ülkemizde farklı dini anlayışların araştırılmasında diğer sosyolojik yaklaşımların yanı sıra özellikle Weber metodolojisinin önemli açılımlar sağlayabileceğini ifade etti. Sempozyuma K.T.Ü. İlahiyat Fakültesi'nden katılan Yrd. Doç. Dr. Ali Akdoğan oturumun 3. tebliği olarak, "Türkiye'de Din Sosyolojisi Alanından Beklentiler" isimli bildirisini sundu ve Türkiye'deki din sosyologlarının konu, metot ve amaçlar açısından hangi hususlara eğilmeleri gerektiği üzerinde durdu. "Türk Din Sosyolojisinde Nitel ve Nicel Yaklaşımların Dengeli Kullanım Sorunu" isimli son tebliğde A.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Doç. Dr. Niyazi Akyüz, din sosyolojisindeki metodolojik sorunlara eğildi ve sadece nitel ya da sadece nicel yönteme ağırlık verilerek yapılan tek yönlü çalışmaların araştırmacıyı, bir tek yöntem kullanmanın dezavantajlarıyla karşı karşıya getirdiğini belirterek, bu sorunun çözümünün metodolojik çoğulculukta yattığını ifade etti.

II. Oturum'un müzakerecileri, Prof. Dr. Zeki Aslantürk, Yrd. Doç. Dr. M. Ali Kırman, Yrd. Doç. Dr. Mustafa Keskin ve Yrd. Doç. Dr. Adil Çiftçi idi. Tebliğlere yönelik konuşmaktan çok, genel bir eleştiri getiren Aslantürk, Türk din sosyolojisinin sorunlarını konu, metodoloji ve zihniyet olarak üç başlık altında topla-

dı. 'Konu' sorunu hakkında daha çok, dini bilgi ile sosyolojik bilginin meczedilmesi gereği ve zorluğu üzerinde duran Aslantürk, metodoloji alanındaki zorluğun, konunun sınırlandırılması ve gözlem alanına taşınması esnasında yaşandığını, zihniyet alanındaki problemin ise din sosyolojisine din açısından mı yoksa sosyoloji açısından mı yaklaşılması gerektiği noktasında düğümlendiğini belirtti. Adil Çiftçi, H. Ezber Bodur'u ve ağırlıklı olarak Niyazi Akyüz'ü eleştirdiği konuşmasında, iddialarını tebliğini sunarken daha geniş olarak temellendireceğini ifade ederek metodolojik çoğulculuk konusunda ciddi çekinceleri olduğunu belirtmekle yetindi.

III. Oturum: Türk Din Sosyolojisi Araştırma Alanlarına İlişkin Sorunlar II

Sempozyumun 2. günü sabah 08.30'da başlayan ve bir önceki oturumun devamı niteliğindeki III. Oturum'a Prof. Dr. Zeki Aslantürk başkanlık etti. III. Oturum'un ilk tebliğini, "Türkiye'de Din ve Siyaset Kurumunun İlişkileri Açısından Din Sosyolojisinin Problemleri" isimli bildirisiyle Sakarya Ünv. İlahiyat Fakültesi'nden Yrd. Doç. Dr. A. Faruk Kılıç sundu. Önce Batı'da din ve siyaset ilişkileri konusunu ele alan Kılıç sonra ülkemiz açısından konuyu değerlendirmeye çalıştı ve Cumhuriyetle beraber farklı bir yönde gelişen din–siyaset ilişkilerine değinerek, dindarların merkez–çevre konumlanmasında hak etmemelerine rağmen 'çevre'de yer almaları olgusu etrafında önemli tespitlerde bulundu. Oturumun 2. tebliği, Cumhuriyet Ünv. İlahiyat Fakültesi'nden Yrd. Doç. Dr. Durmuş Tatlılıoğlu tarafından "Türkiye'de Din Sosyolojisi Araştırmaları ve Sorunları" adıyla sunuldu. Tatlılıoğlu, sosyoloji tarihine değinerek başladığı konuşmasında Amerikan sosyolojisinin 'pragmatik' karakteri üzerinde durdu ve sosyolojideki kavramsallaştırma problemi çerçevesinde metot–teknik ayrımını örnek vererek bazı çözüm önerilerinde bulundu. 3. tebliğcinin[2] sempozyuma katılamaması nedeniyle III. Oturum, S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi'nden Dr. Adem Efe'nin "Din Sosyolojisinin Sorunlarına Etik ve Emik Yaklaşım" isimli tebliğiyle sona erdi. Efe tebliğinde, sosyal olaylara dıştan bakış anlamına gelen etik yaklaşım ve içten bakış demek olan emik yaklaşımı karşılaştırarak, içerden bakmanın sosyal olayların derinlemesine anlaşılabilmesi konusundaki önemi üzerinde durdu ve son olarak ülkemizin inanç coğrafyasını çıkarmak için din sosyologlarına önemli görevler düştüğünü ifade etti.

Prof. Dr. Niyazi Usta, Doç. Dr. Bünyamin Solmaz, Doç. Dr. Recep Şentürk ve Yrd. Doç. Dr. Abdullah Alperen müzakere faslında tebliğler hakkında bazı eleştiri ve öneriler getirerek III. Oturum'a önemli katkılarda bulundular.

IV. Oturum: Türk Din Sosyolojisinde Yöntem Sorunları

A.Ü. İlahiyat Fakültesi'nden Prof Dr. Münir Koştaş'ın sempozyuma katılaması nedeniyle Çorum İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim

[2] Dr. Mustafa ASLAN (İnönü Ünv. İlahiyat Fak.).

Üyesi Doç Dr. Mevlüt Uyanık'ın başkanlık yaptığı IV. Oturum'un ilk tebliği, E.Ü. İlahiyat Fakültesi öğretim üyeleri Prof. Dr. Ünver Günay, Prof. Dr. Abdulvahap Taştan ve Yrd. Doç. Dr. Celaleddin ÇELİK'in "Türk Din Sosyolojisinde Yöntem Sorunu" isimli ortak bildirileriydi. Bildiriyi projeksiyon gösterisi eşliğinde sunan Celalettin Çelik, din sosyolojisinin hem sosyoloji hem de din bilimlerinin kesişme noktasında yer almasının önemli metodolojik sorunları da beraberinde getirdiğini belirtti. "Sosyal Bilimlerin Konusu Olarak Din; Tanım, Yaklaşım ve Yöntem Sorunları" isimli bildirisiyle oturumun 2. tebliğini sunan S.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Mehmet Akgül, tarihi süreç içerisinde din olgusu ele alınırken kullanılan temel yaklaşımlara değinerek, daha modern zamanlarda ortaya çıkan pozitivist yaklaşım ile yorumsamacı yaklaşım arasındaki gerilime dikkat çekti ve sosyal bilimlerde 'felsefi' bir kavrayış ihtiyacının kendini hissettirdiğini ima etti. Sütçü İmam Ünv. İlahiyat Fakültesi'nden Yrd. Doç. Dr. M. Ali Kirman'ın "Türk Din Sosyolojisi Araştırma Alanları ve Yöntemlerine Dair Tespit ve Öneriler" adıyla sunduğu 3. tebliğin ardından Yrd. Doç. Dr. Adil Çiftçi'nin "Yöntem Tartışmalarında Felsefi Sorunlar" konulu tebliği geldi. IV. Oturum'un bu son bildirisinde Çiftçi, metodolojik çoğulculuğun çoğu zaman epistemolojik bir anomiye hatta anarşiye yol açtığını ve çoğu zaman kendisinden beklenilen abartılı faydayı sağlamaktan aciz kaldığını ifade etti. Hemen belirtelim ki, Çiftçi'nin metodolojik çoğulculuğun komplikasyonlarına dair söyledikleri, önceki oturum ve müzakerelerde Recep Şentürk, H. Ezber Bodur, Niyazi Akyüz ve Zeki Aslantürk gibi akademisyenlerce vurgulanan metodolojik çoğulculuk savunusuna bir eleştiri niteliği de taşıyordu. Çiftçi, tabir yerindeyse bu 'karşı–çıkış'ıyla önemli metodolojik problemlerin çözümünde farklı bakış açılarını da gözden kaçırmamak gerektiğinin altını çizmiş oldu.

IV. Oturum'un ilk müzakerecisi Prof. Dr. H. Ezber Bodur, felsefi dozu yüksek bir oturumu dinlerken, uzun süredir düşündüğü bir 'eylem kuramı'nın aklına tekrar düştüğünü ifade etti ve bu kuramın ana formülasyonuna dair birkaç temel önerme sunarak ilginç ve dikkatle dinlenen bir konuşma yaptı. İkinci müzakereci Yrd. Doç. Dr. Selim Eren'in ardından söz alan Yrd. Doç. Dr. Ali Akdoğan, IV. Oturum'un ilk tebliğinin çok güzel hazırlandığını, bu tebliğin yöntem konusunda, en azından ilahiyat fakültelerinin din sosyolojisi derslerinde okutulması gerektiğini ifade etti ve M. Akgül'ün tebliğine bazı eleştiriler getirdi. Oturumun son müzakerecisi Yrd. Doç. Dr. Durmuş Tatlılıoğlu, özellikle M. Akgül ve A. Çiftçi'nin tebliğlerine eleştiri getirerek, onları dinlerken bir sosyoloji sempozyumunda mı yoksa bir felsefe sempozyumunda mı olduğu konusunda zaman zaman tereddüt geçirdiğini ifade etti ve felsefenin sosyal bilimlere bu oranda karıştırılmasını yanlış bulduğunu söyledi. Bu eleştiriler karşısında söz alan Akgül, Türkiye'de sosyoloji de dahil pek çok bilim dalının temel sorunlarının ancak felsefi bir bakış açısıyla çözülebileceğine olan inancını kuvvetle vurgulayarak, tebliği esnasında ima etmekle yetindiği hususu bu kez yüksek sesle yinelemiş oldu.

V. Oturum: Heterodoks Grupların İncelenmesinde Yöntem Sorunu

Başkanlığını Prof. Dr. Niyazi Usta'nın yaptığı V. Oturum'da, Cumhuriyet Ünv. İlahiyat Fakültesi'nden Yrd. Doç. Dr. Selim Eren'in sunduğu "Heterodoks Grupların İncelenmesinde Yöntem Sorunu" konulu bildiri ile S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi'nden Yrd. Doç. Dr. A. Yılmaz Soyyer'in sunduğu "Din Sosyolojisi Açısından Bektaşilik Araştırmalarında Karşılaşılan Sorunlar" isimli tebliğlerin her ikisi de, bu konuda çalışmış iki bilim adamının alanda bizzat yüz yüze geldikleri problemler ve gözlemler eşliğinde heterodoks grupların incelenmesi esnasında karşılaşılan metodolojik ve pratik sorunların ele alındığı iki önemli bildiriydi. Heterodoks gruplar üzerine çalışmış bir diğer bilim adamı olarak, Fırat Ünv. İlahiyat Fakültesi'nden sempozyuma katılan Yrd. Doç. Dr. Y. Mustafa Keskin de "Anadolu Aleviliğine Yaklaşımlar" isimli tebliğinde aynı sorunlara değindi ve Aleviliğin hangi ideolojilerin kıskacında sıkışıp kaldığını örneklendirerek anlatmaya çalıştı. Bu bağlamda Aleviliğin, ülkemizde sol ve Marksist kesimlerce nasıl kullanıldığı üzerinde duran Keskin konuşmasında konuyla ilgili gözlemlerine de yer verdi. V. Oturum'un son konuşmacısı Çukurova Ünv. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Asım Yapıcı, "Din Bilimleri Alanında Yapılan Empirik Çalışmalarda Karşılaşılan Metodolojik Bir Problem: Ölçek mi Olguyu Olgu mu Ölçeği Oluşturmakta" başlıklı çalışmasıyla bir başka metodolojik soruna, ölçek sorununa parmak bastı ve ilgiyle dinlenen bir tebliğ sundu. Yapıcı, dindarlık ölçeklerinde sıkça karşılaşılan sorun ve zorluklara dikkat çekerek, güvenilir ve geçerli bir ölçek hazırlamanın öyle pek de kolay olmadığını, dolayısıyla diğer araştırmacıların oluşturdukları 'hazır ölçek'leri kullanmanın sanıldığı kadar yanlış olmayacağını ifade etti.

V. Oturum müzakereciler heyeti, Doç. Dr. Fazlı Arabacı, Yrd. Doç. Dr. Mehmet Akgül, Prof. Dr. Ünver Günay ve Doç. Dr. Niyazi Akyüz'den oluşmaktaydı. Ünver Günay, sempozyumda sürekli olarak din sosyolojisinin objektif ve değerden uzak olması gerektiği üzerinde durulduğunu, fakat V. Oturum'un isimlendirilmesinde bile oldukça itici, değer yüklü ve gayr–i sünni grupları ötekileştirici hatta değersizleştirici bir tabirin (heterodoks) tercih edilmiş olmasının bu vurguyla büyük bir çelişki oluşturduğunu belirtti ve Türk din sosyolojisinin hala ciddi anlamda kavramsallaştırma problemi çektiğini ifade etti.

VI. Oturum: Türkiye'de Din Sosyolojisi Öğretiminin Sorunları

Tebliğlerin sunulduğu son oturum, Prof. Dr. H. Ezber Bodur'un başkanlığında, S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi'nden Yrd. Doç. Dr. Kemalettin Taş'ın "Din Sosyolojisi Öğretimi: Problemler ve Çözüm Önerileri" isimli tebliğiyle açıldı. "Türkiye'de Din Sosyolojisi Öğretiminin Sorunları" başlıklı bir bildiriyle sempozyuma katılan S.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Doç. Dr. Bünyamin Solmaz konuşmasının başında, bazı tecrübelerine de göndermede bulunarak Türkiye'de din sosyolojisi yapmanın zorluklarına değindi ve bu güçlüklerin ancak din sosyologlarının örgütlenmesi ve desteklenmesi ile aşılabileceğini vurguladı. Sonrasında, Türkiye'de din sosyolojisi öğretiminin sorunları konusunda oldukça aydınlatıcı bir bildiri sunan Solmaz, bazı önemli ve somut öneriler de getirerek tebliğini sonlandırdı. Oturumun ve sempozyumun son bildirisini Prof. Dr. Niyazi Usta sundu. "Din

Sosyolojisi Öğretiminin İlahiyat Fakültesi Öğrencilerine Katkısı" isimli tebliğinde Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerine uygulanan bir anketin sonuçlarını değerlendiren Usta, öğrencilerin büyük çoğunluğunun din sosyolojisi derslerini almaktan memnun olduklarını belirtti ve öğrencilerin daha gerçekçi ve doğru bir 'dini bakış açısı' kazanmaları açısından din sosyolojisi derslerinin önemi üzerinde durarak sosyolojik yaklaşımlardan yoksun, yalnızca Temel İslam Bilimleri programından müteşekkil bir lisans eğitiminin 'zihniyet' açısından doğurabileceği problemlere değindi.

VI. Oturum'un iki müzakerecisinden ilki olan Prof. Dr. Abdulvahap Taştan da Türkiye'de din sosyolojisi öğretimi konusunda yaşanılan sorunlara değindi ve bazı konularda ilk iki müzakereciye katılmadığını belirterek gerekçelerini sıraladı. Oturumun diğer müzakerecisi Yrd. Doç. Dr. Celalettin Çelik daha çok son tebliğe eleştiri getirdi ve din sosyolojisi derslerinin öğrenciler üzerindeki etkisinin, diğer derslerin etkisinden bağımsız olarak ölçülemeyeceğini söyleyerek önemli bir yöntem sorununa dikkat çekti. Çelik'in bu eleştirisine cevaben söz alan Usta, herhangi bir değişkenin etkisini diğer değişkenlerin etkisinden tamamen bağımsız olarak ölçmeyi başarabilen bir tekniğin henüz keşfedilemediğini belirterek, tutum ölçmek isteyen araştırmacıların tüm sınırlılıklarına rağmen anket ve benzeri araçları kullanmaktan başka çarelerinin olmadığını ifade etti.

Böylece sempozyumun oturumlar ve tebliğler ayağı sona erdi. Sempozyumun son günü (13 Haziran 2004 Pazar) gerçekleştirilen 'Koordinasyon Toplantısı' ve 'Değerlendirme Oturumu', tebliğlerin sunulduğu oturumlardan farklı olarak Çorum İlahiyat Fakültesi Toplantı Salonu'nda ve halka kapalı bir ortamda gerçekleştirildi.

Koordinasyon Toplantısı

Oturum başkanlığını Prof. Dr. Ünver Günay'ın yaptığı, 4 ana gündem maddesiyle toplanan Koordinasyon Toplantısı'nda tartışılan konular ve alınan kararlar şunlardır:

Din Sosyolojisi Web Sitesi: Halihazırda internet ortamında hizmet vermekte olan din sosyolojisi sitesinin[3] içeriği yenilenmeli, zenginleştirilmeli ve güncellenmelidir. Bu konuda çalışmalar yapmak üzere, söz konusu siteyi hizmete açan Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı görevlendirilmiştir.

1. Dergi Çalışması: Hakemli ve müstakil bir din sosyolojisi dergisinin olmayışı Türk din sosyolojisi adına büyük bir eksikliktir. Böyle bir din sosyolojisi dergisinin çıkarılması için çalışmalar yapmak üzere Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı görevlendirilmiştir.
2. Eğitim–Öğretim, Ders Kredileri, Müfredat: İlahiyat fakültelerinde okutulmakta olan din sosyolojisi derslerinin önemi, içeriği, kredi saati, lisans eğitiminin

[3] www.dinsosyolojisi.com.

hangi yılında okutulması gerektiği vb. gibi konularda yeni çalışma ve önerilere ihtiyaç duyulmaktadır. Bu konular üzerinde değerlendirme ve çalışmalar yapmak üzere Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı görevlendirilmiştir.

3. Gelecek Yıl Yapılacak Toplantı, Konusu, Yeri ve Zamanı: II. Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı'nın Haziran 2005'te Konya'da yapılması kararlaştırılmıştır. Bu konudaki çalışmaları yürütmek üzere Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din sosyolojisi Anabilim Dalı görevlendirilmiştir.[4]

Değerlendirme Oturumu

Sempozyumun genel bir değerlendirilmesinin yapıldığı ve başkanlığını Prof. Dr. Nadim Macit'in yaptığı Değerlendirme Oturumu'nda ilk olarak Prof. Dr. Niyazi Usta söz aldı ve mükemmel bir organizasyona imza attıkları için sempozyumda emeği geçen herkese ve özellikle Çorum İlahiyat Fakültesi yetkililerine teşekkür etti. Sonrasında konuşan Prof. Dr. Ünver Günay ise sempozyumun gayet olumlu, kendine yaraşır ve saygın bir havada geçmesinden duyduğu memnuniyeti dile getirdi ve sempozyumda emeği geçenlere teşekkür etti. Prof. Dr. H. Ezber Bodur, Batı'nın birikiminden faydalanırken seçmeci davranılması gerektiğine vurgu yaparken; Prof. Dr. Zeki Aslantürk, sempozyum boyunca fırsat buldukça değindiği 'dil' konusuna bir kez daha vurgu yaptı. Değerlendirme oturumu ve sempozyum Doç. Dr. Adil Çiftçi'nin sözleriyle sona erdi.

Hemen belirtelim ki, sempozyumun "Türk Din Sosyolojisinin Temel Sorunları" adıyla kitaplaştırılması çalışmaları Çorum İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı tarafından tamamlamak üzeredir. Bu önemli çalışma tamamlandığında sempozyum bilim dünyasının ve Türk okuyucusunun hizmetine sunulmuş olacaktır.

Değerlendirme

I. Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Türk Din Sosyolojisinin Temel Sorunları Sempozyumu'nda Türkiye'nin değişik üniversitelerinden gelen din sosyolojisi akademisyenleri 3 gün boyunca sundukları tebliğlerle din sosyolojisi konusunda fikir alış verişi yaparak düşünce ve araştırmalarını birbirleriyle ve dinleyicilerle paylaştılar.

Genel anlamda din sosyolojisinin önemli konu başlıklarının ve metodunun tartışıldığı sempozyumda 'yöntem sorunları' her ne kadar V. ve daha yoğun olarak IV. oturumlarda tartışmaya açılmış ise de, II. ve III. oturumlarda da önemli metodolojik konulara yer verildiği görülmektedir. Örneğin, II. Oturum'da, hemen hemen tüm tebliğciler metodolojik çoğulculuğun gereği üzerinde durmuşlardır.

[4] Bu çerçevede, II. Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı'nın, 24-25 Haziran 2005'te Konya'da S.Ü. İlahiyat Fakültesi'nce yapılması planlanmaktadır. Konuyla ilgili çalışmalar, S.Ü. İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Başkanı Prof. Dr. Mehmet Bayyiğit tarafından yürütülmektedir.

Bunlara pek çok müzakerecinin de metot ve yöntem konularına ısrarla değindiklerini eklersek sempozyuma 'metot' konusunun damgasını vurduğunu söylemek abartılı olmayacaktır. Sempozyumda öne çıkan bir diğer ana tema, 'Batı ya da herhangi bir başka sosyoloji geleneğine eklemlenme gayretleri içerisinde silikleşen ve kaybolan bir Türk din sosyolojisinden çok, kendi meselelerine eğilirken başkalarının değil kendi gerçekliğinden beslenen, kavramsallaştırmasını tamamlamış daha özgün bir Türk din sosyolojine olan ihtiyaç' temasıdır.

Hemen belirtelim ki, uzak bölgelerden gelen katılımcılar Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi ailesi tarafından oldukça sıcak, samimi karşılandılar ve en iyi şartlarda ağırlandılar. Bu arada, oturum aralarında, sempozyum katılımcılarının yüz yüze sohbet etme imkanı da buldukları molalar, hem bilim adamlarının oturumlardaki yoğun ve yorucu atmosferin dışında biraz dinlenmeleri hem de Türkiye'nin dört bir tarafından gelen din sosyologlarının tanışmaları ve farklı konularda fikir alış verişinde bulunabilmeleri açısından en az tebliğler kadar verimli oldu. Dolayısıyla, yoğun bir katılım oranına sahip olan sempozyumun bilimsel yönden fevkalade doyurucu olması yanında, organizasyon açısından da kusursuz olduğu belirtilmelidir.

Türkiye'de alanında ilk defa yapılan din sosyolojisi toplantısının her yıl yapılmak suretiyle geleneksel hale gelmesi, hem genel olarak ülkemiz sosyal bilimlerine yapacağı katkı ve hem de daha özelde özgün bir din sosyolojisi geleneğinin oluşumu açısından Türk Din Sosyolojisi tarihinde son derece önemli bir merhale olacaktır.

Hayatı Kişiliği ve Düşünceleriyle Hz. Ali Sempozyumu

Dr. Salih Çift

Hz. Ali gerek şahsî meziyetleri ve gerekse dinî konumu nedeniyle hem Sünnî ve hem de Şiî Müslümanlar için başlangıçtan beri önem arz eden bir sîma olmuştur. Bu itibarla o, farklı disiplinlere mensup araştırıcılar tarafından gerçekleştirilen pek çok ilmî çalışmaya da konu edilmiştir. Bu doğrultudaki gayretlere yeni bir halka eklemek düşüncesiyle onu bütün yönleriyle ele almayı hedefleyen "Hayatı Kişiliği ve Düşünceleriyle Hz. Ali" isimli sempozyum, Bursa İl Müftülüğü ve Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı tarafından 08-10 Ekim 2004 tarihlerinde Bursa/Nilüfer Diyanet Eğitim Merkezi'nde tertip edilmiştir.

Kendi döneminde birçok sıkıntıya göğüs germek zorunda kalmış Hz. Ali gibi bir şahsiyetin İslam dünyasının içinden geçmekte olduğu böylesine netameli bir zaman diliminde anılması daha da anlamlı olmuştur. Bu programda Hz. Ali farklı disiplinlere mensup akademisyenler tarafından bilimsel çerçevede ele alınmıştır. İki gün süren sempozyum kapsamında beş oturum, bir panel, ve bir de değerlendirme oturumu gerçekleştirilmiş, ayrıca Hz. Ali temalı ilahi ve nefeslerin icra edildiği bir konser düzenlenmiştir.

Program dahilindeki oturumların ve burada sunulan tebliğlerin kısaca açılımına gelince; Hz. Ali'nin tarihi kişiliğini konu alan ilk oturum "Sosyal ve Siyasî Hayatta Hz. Ali" başlığını taşımaktaydı. Bu bölümde ilk olarak "Hz. Ali'nin Hayatı ve Şahsiyeti" isimli tebliğiyle söz alan Prof. Dr. İbrahim Sarıçam (Ankara Ü. İlahiyat F.) ana hatlarıyla Hz. Ali'nin hayatı hakkında bilgiler vermek suretiyle konuya giriş yapmış oluyordu. Bu tebliğin müzakerecisi Prof. Dr. M. Ali Kapar'dı (Selçuk Ü. İlahiyat F.). Bu oturumun "Hz. Ali'nin Siyasî Kişiliği" başlıklı ikinci tebliği Yard. Doç. Dr. Adem Apak (Uludağ Ü. İlahiyat F.) tarafından sunuldu. Prof. Dr. Adnan Demircan'ın (Harran Ü. İlahiyat F.) müzakere ettiği tebliğde özellikle Hz. Peygamber'in vefatından sonraki dönemde vuku bulan siyasî faaliyetleri incelenerek Hz. Ali'nin siyasî kimliği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Burada Ali-Muaviye çatışması, tarihî arka planı ve ilerleyen zamandaki neticeleri üzerinde durulmuş ve asabiyet kavramı bağlamında tahlillere yer verilmiştir.

"İlmin Kapısı Hz. Ali-1" isimli ikinci oturumun ilk tebliği Yard. Doç. Dr. Mustafa Öztürk (Çukurova Ü. İlahiyat F.) tarafından "Hz. Ali'nin Tefsir ve Hadis İlmindeki Yeri" adıyla takdim edilmiştir. Hz. Ali'nin dinî ilimler sahasındaki önemi hakkında genel bilgi verildikten sonra özellikle Şiî-Bâtınîlerce kendi tefsir yöntemlerinin aslı olarak Hz. Ali'yi kabul edişleri meselesi üzerinde durulmuş, daha sonra da bilhassa Kur'an'ın yazımı, toplatılması ve okuma farklılıkları bağlamında konu

irdelenmeye çalışılmıştır. Tebliğin Dr. M. Emin Maşalı (Uludağ Ü. İlahiyat F.) tarafından gerçekleştirilen müzakeresi daha ziyade Kur'an tarihiyle bağlantılı bölümlere yönelik olmuştur. Dr. Hülya Alper'in (Marmara Ü. İlahiyat F.) "Hz. Ali'nin İtikadî Görüşleri" adıyla sunduğu tebliğde Hz. Ali'ye atfedilen *Nehcu'l-belâğa* adlı eser esas alınarak buradaki bazı pasajlardan hareketle Hz. Ali'nin itikada dair görüşleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Tebliğin müzakeresini yapan Yard. Doç. Dr. Cağfer Karadaş (Uludağ Ü. İlahiyat F.), söz konusu eserden hareketle ortaya konulacak itikâdî görüşlerin Hz. Ali'den ziyade Şia'nın görüşleri olabileceğini hususuna vurgu yapmıştır.

Üçüncü Oturumun başlığı "İlmin Kapısı Hz. Ali-2" şeklindeydi. Burada ilk olarak Hz. Ali'nin tasavvufî düşüncedeki yeri Dr. Salih Çift (Uludağ Ü. İlahiyat F.) tarafından "Tasavvuf Kültüründe Hz. Ali" başlıklı tebliğle verilmeye çalışılmıştır. Genel olarak ilk dönemden itibaren yazılmış olan tasavvuf klasiklerinden hareketle sufilerin Hz. Ali ile ilgili kanaat ve yorumlarının aktarılmaya çalışıldığı tebliğin müzakerecisi Yard. Doç. Dr. Hülya Küçük (Selçuk Ü. İlahiyat F.), bu konuda tasvire dayalı yöntemden çok tahlilî bir yaklaşımla hareket edilmesi gerektiği doğrultusunda görüşler ileri sürmüştür. Bu oturumun ikinci konuşmacısı olan Doç Dr. Ahmet Yaman (Selçuk Ü. İlahiyat F.) "Hz. Ali'nin Fıkhî Görüşleri" isimli tebliğinde şu alt başlıklar doğrultusunda bir değerlendirmeye gitmiştir: a) Bir fakih olarak Hz. Ali ve Ashab arasındaki konumu, b) Hz. Ali'nin ictihad Anlayışı ve Fıkıh Yöntemi, c) Hz. Ali'nin Bazı Fıkhî Çözümlemeleri. Tebliğin müzakeresi Prof. Dr. Hamdi Döndüren (Uludağ Ü. İlahiyat F.) tarafından yapılmıştır.

Sempozyumun ikinci gününde gerçekleştirilen Dördüncü oturum "Şiî ve Alevi Algılayışta Hz. Ali" başlığını taşımaktaydı. İlk konuşmacı olan Prof. Dr. Mustafa Öz (Marmara Ü. İlahiyat F.) Şia'nın özellikle mutedil kollarının Hz. Ali algılayışları hakkında ayrıntıya girmeksizin genel bir sunum yapmakla yetindi. Tebliğin müzakeresini gerçekleştiren Prof. Dr. A. Saim Kılavuz (Uludağ Ü. İlahiyat F.) bu genel takdime tamamlayıcı olması bakımından Şia'nın Zeydiyye kolunun bazı kanaatleri üzerinde durdu. "Alevilik'te Hz. Ali Telakkîsi" konulu tebliğ sahibi Doç. Dr. İlyas Üzüm (İSAM) bu genel başlık altında oldukça spesifik bir hususu baz alarak, Hz. Ali konulu bir toplantıda özellikle Anadolu coğrafyası için mühim olan Alevilik meselesini kısmen de olsa işlemiş oluyordu. Bu tebliğin müzakeresi Prof. Dr. Saffet Sarıkaya (S. Demirel Ü. İlahiyat F.) tarafından yapılmıştır.

Beşinci oturumun ana başlığı "Türk Kültüründe Hz. Ali" şeklindeydi. Burada sunulan ve müzakeresi yapılamayan "Türk Edebiyatında Hz. Ali" isimli tebliğ Dr. Meliha Yıldıran'a (Marmara Ü. İlahiyat F.) aitti. Burada Türk edebiyatının çeşitli formlarında Hz. Ali'nin konu edildiği metinlerden hareketle genel bir çerçeve çizilmeye çalışılmıştır. Öğr. Gör. Hicabi Gülgen'in (Uludağ Ü. İlahiyat F.) çeşitli slaytlar eşliğinde takdim ettiği "Hat Sanatında Hz. Ali Motifi" konulu sunumda, Türk hattatlar tarafından ortaya konulan ve Hz. Ali'yi esas alan çeşitli hat örnekleri üzerinde durulmuş ve bunların ayrıntılı tanıtımları yapılmıştır.

Sempozyum kapsamında yapılan "İslam Dünyasında Hz. Ali Kültü" konulu panelin konuşmacıları ve konu başlıkları şu şekildeydi: Prof. Dr. Mehmet Özdemir (Ankara Ü. İlahiyat F.): "Endülüs Emevîleri Döneminde Hz. Ali Kültü." Doç Dr. Seyfettin Erşahin (Ankara Ü. İlahiyat F.): Sovyet Döneminde İslamî Kimliğin Korunmasında Hz. Ali Kültünün Rolü." Dr. Orhan Sabev-Dr. Nevin Gramatikova (Sofya Üniversitesi, Bulgaristan): "Balkanlar'da Hz. Ali Kültü (Bulgaristan Örneği)."

Son olarak gerçekleştirilen Değerlendirme oturumuna şu isimler konuşmacı olarak katılmışlardır: Prof. Dr. M. Şevki Aydın (Diyanet İşl. Bşk. Yrd.), Prof. Dr. Hüseyin Algül (Uludağ Ü. İlahiyat F. Dekanı), Dr. M. Selim Arık, Şükrü Öztürk (Din Eğt. Dairesi Eski Bşk.).

Sempozyum çerçevesinde bir de konser düzenlenmiştir. Öğr. Gör. İbrahim Benlioğlu (Uludağ Ü. İlahiyat F.) tarafından organize edilen ve yine aynı ismin solist olarak katıldığı programda icra edilen "Bektaşi Nefesleri" dinleyenlerin büyük beğenisine mazhar olmuştur. Bu konsere üstad Niyazi Sayın da onur konuğu olarak iştirak etmişlerdir.

Sempozyuma yönelik olarak dile getirilmesi gerekenlerden biri, bilhassa Alevîlik gibi hem güncel ve hem de önemli bir konunun yalnızca tek bir tebliğle, o da sınırlı bir başlık çerçevesinde ele alınmış olmasıdır. Diğer bir husus da hazırlanan tebliğlerin büyük oranda konunun genel mahiyetini ortaya koymaya yönelik çalışmalardan müteşekkil bulunmasıdır. Spesifik alanlara yönelik analizleri ihtiva eden araştırmaların belli meselelerin vuzuha kavuşturulması noktasında daha fazla yararlı olacağı göz önünde bulundurulduğunda söz konusu genellemelerin geçmişte yapılan çalışmaların tekrarı niteliğinden öteye geçemeyeceğini söylemek gerekir.

Bu etkinlik vesilesiyle genel olarak doğu milletlerinin, özelde ise içinde yaşadığımız toplumun hastalıklarından biri üzerinde bir kez daha durmak yerinde olur: "Zamanlama problemi ya da verilen veya vaat edilen zamana uymama." Tahmin edileceği üzere bu sempozyumda da ilan edilen saatte açılış gerçekleştirilememiş, elde olan ya da olmayan sebeplerle gereksiz tedahüller ve sarkmalar yaşanmıştır. Bütün sınırlılıklarına rağmen Türkiye'de alanının ilklerinden olması ve öncü rolü üstlenmesi yönüyle bu sempozyumun önemli olduğunu vurgulamak gerekir.

Kelam İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri

Prof. Dr. Süleyman TOPRAK
Lütfü CENGİZ

13-15 Eylül 2004 tarihleri arasında İlâhiyat Fakülteleri Kelam Ana Bilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri ve Koordinasyon Toplantısı ile "Kelam İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri" konulu sempozyum, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığının ev sahipliğinde Elazığ'da gerçekleştirilmiştir. 1996 yılında Konya'da başlayarak her yıl farklı bir İlahiyat fakültesinde bir araya gelen kelamcılar, bu geleneklerini dokuz yıldır kesintisiz sürdürmektedirler.

Açılış bölümünde söz alan konuşmacılar, gündeme, günün önemine ve İlahiyat fakültelerinin günümüz toplumundaki işlevine dair çeşitli açıklamalarda bulunmuşlardır.

İlahiyat Fakülteleri Kelam Ana Bilim Dallarının koordinasyonu toplantısında; eğitim-öğretim meseleleriyle ilgili olarak Kelam alanında okutulan dersler ve içerikleri, web sayfası ve Kelam Araştırmaları Dergisinin son durumu, bütün ilahiyat fakültelerinin temel problemlerinden biri olan kontenjan sorunu gibi hususlar tartışılmıştır. İlahiyat fakültelerinin kontenjanlarının mutlaka artırılması gereğine dikkat çekilen ilk oturumda, ayrıca öğrencilere okutulacak dersler ve konuların da ihtiyaca göre belirlenmesi gerektiğine vurgu yapılmıştır. İşlenmesi gereken konular, bunların işleniş yöntemleri ve kaynakları alanında bir sonraki toplantıya hazırlık yapmak ve önerilerde bulunmak üzere beş kişiden oluşan bir komisyon kurulmuştur.

Koordinasyon toplantısından sonra sempozyuma geçilmiştir. Sempozyumda on tebliğ sunulmuş ve bu tebliğlerin müzakereleri yapılmıştır. İlk oturumda Prof. Dr. Nadim Macit, "Kelam İlmi, Gelenek ve Tecdit" başlıklı tebliğini sunmuştur. Tebliğ sahibi yaptığı sunumda, dinin gelenek ve tecdit kavramlarının anlam alanını belirlediğini, bu üç kavram arasındaki ilişkinin bir yönünü din ve dinin yorumu, diğer yönünü ise, gelenek ve tecdit arasındaki mesafe ve sınırların oluşturduğunu belirterek, dinin özü itibariyle Allah'a, yorumunun ise müçtehitlere ait olup beşeri ve tarihi olduğunu, bu nedenle, geleneğin din değil, ancak dinin anlaşılmasında bir asıl olduğunu belirtmiştir. Dinin yeniden yorumu denilen tecdit meselesinin ise, dinin anlaşılmasında asıl olan geleneği anlamaksızın mümkün olmadığını belirtmiş, anlamlı ve kabul edilebilir bir yenilenmenin geleneğe dayanmakla gerçekleşebileceği üzerinde durmuştur. Macit, din, gelenek ve tecdid kavramlarını tahlil ederek din-yorum bağlamında ayrışmanın felsefi değerini sorgulamıştır. İslam'ı anlama ve yorumlama bakımından geleneksel modellerin kendi

içlerinde bir anlama sahip olmalarına karşın, içinde bulunduğumuz sorunları aşma konusunda oldukça yetersiz olduklarını belirtmiş, yüz yüze olduğumuz sorunlara karşı anlamlı ses yükseltmekle geleneğin oluşacağını, aksi takdirde hayattan kopuk ve hayatla bağdaşmayan bilgilerle her an edilgen duruma düşen zihnin, tepki ve şiddet içerikli kavramlara başvurarak kendini tatmin etmenin yollarını arayacağını vurgulamıştır. Macit, geleneksel Kelamın problemlerini analiz ederek, bir tecdidin olması gerektiğini, bunun da değişeni fark etmek ve düşünülmeyeni düşünmek suretiyle gerçekleşebileceğini ifade etmiştir.

Bu oturumun ikinci tebliğcisi olan Yrd. Doç. Dr. Abdülhamit Sinanoğlu, "Klasik Kelam Ekollerinin Yöntemleri, Çıkmazları ve Yeni Çıkış Yolları Üzerine Bir Deneme" isimli tebliğinde; Kelam İlminin ilim dünyasındaki konumu ve rolünü, günümüzde İslam kelâmcılarının öncelikle ele alması gereken meselelerin neler olması gerektiğini sorgulamış ve buna yönelik bazı öneriler sunmuştur. Sinanoğlu, kelamcıların, Yüce Allah'ı ve inanç ilkelerini klasik yöntemlerle şu veya bu şekilde savunmak yerine, birbirimize ve doğaya karşı nasıl bir tavır takınmamız gerektiğine dair ilahi maksatlara uygun, dinin de asıl amacı olan insanı mutlu kılabilecek insan merkezli ilkeler ve yöntemler bulması gerektiğini ifade etmiş; kelamcının, tarihi problemleri bilmekle birlikte, yeni ve güncel olaylara çözüm üretmesinin zaruretine dikkat çekmiştir. Sinanoğlu, ayrıca tarihsel olanla güncel olanın ayrılması ve günümüzde faydalı olacak görüşlerin –mezhep farkı gözetmeksizin- günümüze aktarılması ve anlatılmasını teklif etmiştir.

Birinci günün son oturumunda Dr. Mahmut Ay, "Kelam İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Moderne Dönüşümü" başlıklı tebliğini sunmuş, tebliğinde geleneksel olanı modern olana dönüştürmenin imkanı üzerinde durmuştur. Dr. Ay; Kelamın bilimsel bir disiplin olarak yeniden inşasında, modernleşmenin olumluluk atfedilen bir yenilik hali, geleneğin ise bunun karşısında olumsuzluk atfedilen bir eskilik hali şeklinde kodlanmasının veya modernleşme ile gelenek arasında sürekli bir çatışma ve uyumsuzluk olduğu yönündeki bir yaklaşımın temelden yoksun olduğunu, bunun yerine geleneksel olanı, fonksiyonel yönüyle, modern bir perspektifle yeniden üretmenin ve işlemenin, mevcut sorunları aşmaya ve Kelamın bilimsel bir disiplin olarak yeni bilimsel düzene katılarak kendi payına düşen katkıyı sağlayacağını ifade etmiş, modern bilimsel Kelamın, geleneksel Kelam İlminin cevaplarını değil sorularını, çözümlerini değil sorunlarını yeni bir perspektifle ele alarak, modern olana dönüştürmek durumunda olduğunu vurgulamıştır.

Bu oturumda Dr. Mehmet Evkuran da "Kelam İlminin Yeniden İnşası Sözünün Anlamı ve İçeriği Üzerine" başlıklı tebliğini ilk günün son tebliği olarak sunmuştur. Tebliğci yaptığı konuşmada, geçmiş ile bugün arasındaki diyaloğu kurmak ve korumanın öncelikli işlerimiz arasında yer alması gerektiğini, yeniden inşacı epistemolojinin dayanacağı düşünsel ve psikolojik meşruiyetin de bu diyalogda yattığını belirtmiştir. Evkuran, ayrıca itikadi meselelerde Kur'an'ın hakim

olması, dinin kültürden ayrı tutulması gereğine ve kelamcıların, mihneciler gibi, dayatmacı ve baskıcı olmamaları gerektiğine dikkat çekmiştir.

İkinci günün sabah oturumunda Yrd. Doç. Dr. Mehmet Baktır, "Mütekaddimin Selefiyye ve Düşünce Yapısı" isimli tebliğinde; selefiyyenin tanımı, bu tanıma kimlerin dahil olduğu, selefin özelliklerinin neler olduğu ve selefi zihniyetin İslam Düşüncesine yaptığı katkıları ortaya koymaya çalışmıştır.

Bu oturumda Doç. Dr. Fikret Karaman da "Yeni Kelam İlmi Düşüncesinin İnşası ve Abdullatif Harputi'nin Yeri" konulu bir tebliğ sunmuş, Harputi'nin hayatı ve eserleri hakkında yapılan çalışmalar üzerinde durduktan sonra, onun Kelam İlminin geleneklerine bağlı bir alim olduğu, bununla birlikte Batı felsefesinin İslam'ın inanç prensiplerini olumsuz etkileyeceği endişesi sebebiyle, Kelam alanında yeni metodlar belirlenip çözümler üretilmesi çerçevesindeki gayretlerine değinmiştir.

Dördüncü oturumda Kelam-Hadis ilişkisi ile ilgili tebliğler yer almıştır. İlk tebliğ, Yrd. Doç. Dr. Mehmet Kubat'ın "Kelam İlminin Yeniden İnşasında Hadisin Rolü"ne dair tebliği olmuştur. İkinci tebliğ ise, Dr. Hamdi Gündoğar'ın "Geleneksel Kelam Sürecinde Sünnet-İtikad İlişkisi" başlıklı tebliğidir. Kubat tebliğinde; Kelam ilminin yeniden inşasında Selefiyyenin hadisler (haber-i vahid) konusundaki olumlu tavrını eleştirerek, itikadi hususların sadece kesin delillerle belirlenmesi ve inanca dair konularda zanna dayalı bilgilerin kabul edilmemesi ilkesinin, yeniden inşa edilecek çağdaş Kelamda bir ilke olarak korunması, bu tür haberlerin inanca dair hususları te'kid edici bağlamda kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Dr. Gündoğar ise; hadislerin itikadi konularda delil olup olamayacağını selef uleması, Mutezile, Eş'ariyye ve Maturidiyye'ye göre izah etmiş, sünnetin önemini vurgulamıştır.

Son oturumda da iki tebliğ sunulmuştur. Bu tebliğlerin ilki, Prof. Dr. Ramazan Altıntaş'ın "Mutezile'de Akıl Anlayışı" konulu tebliğidir. Altıntaş yaptığı sunumda; mütekaddimin ve müteahhirin Mutezili anlayışta aklın tanımı ve mahiyetini belirterek, bu ekolün akla verdiği değeri ele almıştır. Aklın mahiyeti ve tanımı konusunda görüş belirten Mutezile kelamcılarının, aklın lafzi tarifinden ziyade, işlevsel tarifi üzerinde durduklarını, bu yönüyle aklın Mutezile'de, ontolojik anlamdan ziyade, epistemolojik açıdan bir değer ifade ettiğini belirtmiştir. Mutezilenin, ilahiyat alanı ile ibadet alanını birbirinden ayırarak, kısmi bir akılcılığı prensip edindiklerini, nassı eleştirerek değil, te'vil etmek suretiyle hareket ettiklerini, bu sebeple Mutezile'nin akıl anlayışının, dini ya da te'vilci bir akıl olarak tanımlanmasının gereği üzerinde durmuştur. İkincisi; Dr. Cemalettin Erdemci'nin "Kelam İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi"ne dair sunmuş olduğu tebliğdir. Dr. Erdemci de tebliğinde; Kelamcıların aklın etkin olduğu alanda akla, naklin etkin olduğu alanda nakle müracaat ettiklerini ifade ederek, bu alanların hangi alanlar olduğunu Mutezili, Eş'ari ve Maturidi Kelamcılara göre ortaya koymaya çalışmıştır. Erdemci, Kelami ekollerin akıl ve naklin etkinlik alanlarına ilişkin görüşlerinde, önceliği akla verdikleri, dolayısıyla nakli bilgiyi fer' konumunda görerek ikincil bir

rol biçtikleri tespitini yapmış ve kelamcıları, dinsel ve metafizik problemlerin aklı aşan yönlerinin de olduğundan hareketle, tutumlarından dolayı eleştirmiştir.

Toplantı sonunda yapılan değerlendirme toplantısında altı Kelâm Profesörü ve Elazığ İlahiyat Fakültesi Dekanı değerlendirme konuşması yapmışlardır. Bu kısımda, usule ilişkin öneriler arasında özellikle önceki toplantılarda sunulan tebliğlerin fazla olması, fikirlerin bütüncül bir şekilde ortaya konması ve müzakere edilmesini engellediğinden Sakarya'da gerçekleşmesi karara bağlanan bir sonraki toplantıda tebliğ sayısının en fazla dört ile sınırlandırılması, tebliğlerin doktora veya doktora sonrası çalışma alanı açısından uzmanlık alanına giren kişiler tarafından hazırlanması, bunun yanı sıra belirlenen konuda olmak şartıyla hazırlanacak başka tebliğler olursa, bunların da hakemli dergilerde uzmanlarına inceletilerek sunum ve müzakeresi yapılmadan çıkacak kitapta yayımlanması kararlaştırılmış ve konuların tedahüle meydan vermeyecek biçimde düzenlenmesini sağlamak üzere dört kişiden oluşan bir başka komisyon kurulmuştur.

Sempozyum sonunda bir sonraki Kelâm Ana Bilim Dalı Eğitim - Öğretim Meseleleri ve Koordinasyonu toplantısının, Sakarya İlâhiyat Fakültesinin ev sahipliğinde Adapazarı'nda yapılması kararlaştırılmış ve burada ele alınması düşünülen yeni konuya oy birliğiyle karar verilmiştir. Buna göre, önümüzdeki yıl onuncusu düzenlenecek olan toplantıda sempozyum konusu, "Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları" olacaktır.

Selçuk Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
2004 TEZ ÖZETLERİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ:

YÜKSEK LİSANS

İSLAM HUKUKUNDA ANNENİN VELAYETİ

Esra RAHAT

Danışman: Prof. Dr. Mustafa UZUNPOSTALCI

112 Sayfa, 2004

Velayet, hukuki tasarrufları yapabilme yetkisine sahip olmayan bir kişinin, bu yetkiye sahip olan biri tarafından temsil edilmesidir.

Bu tezde annenin, velayet yetkisine sahip olup olmadığı konusu araştırılmıştır.

Tez, giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmuş durumdadır. Giriş bölümünde tanımlar ve velayetin gerekliliği üzerinde durulmuştur.

Birinci bölümde, genel olarak velayet adı altında veli olmayı sağlayan sebepler, velayetin unsurları, velayetin çeşitleri ve velayetin tarihçesi söz konusu edilmiştir.

İkinci bölümde ise şahıs üzerinde velayet ve annenin velayeti konuları işlenmiştir.

Annenin velayeti; evlendirme velayeti, mal üzerindeki velayet ve hidane velayeti başlıkları altında incelenmeye çalışılmıştır.

Çalışma sonunda annenin bu üç konuda veli olabileceği görülmüştür.

THE WILAYA (GUARDIANSHIP) OF THE MOTHER IN ISLAMIC LAW

The wilaya (guardianship) is a representation of a person who has not authority pertaining to the juridical by an another person that he has this authority

In this study, whether the mother has the authority of the wilaya or not, has been studied. The study has introduction, two sections and result.

In the introduction section, descriptions and necessity of wilaya has been investigated.

In the first section under the name of wilaya generally, suitable causes which leading to wilaya, elements of wilaya, kinds of wilaya and history of wilaya has been explained.

In the second section, the issues related to both wilaya of a person and wilaya of the mother has been studied .

Wilaya of the mother has been investigated under the issues of wilaya of make married, wilaya over the property and wilaya of hedane.

Consequently it has been shown that the mother will be the wali in this three issues.

MEVLANA'NIN KADINLA İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Hasan YILMAZ

Danışman: Prof. Dr. Şerafettin GÖLCÜK

146 Sayfa, 2004

Bu çalışmada Mevlana'nın kadın hakkındaki düşünce ve davranışlarını açıklamaya çalıştık, ilk olarak onun çevresinde yer alan ve kadın hakkındaki düşüncelerinin oluşmasında önemli roller oynayan bazı kadın şahsiyetler hakkında bilgiler vermeye çalıştık. Daha sonraki bölümlerde ise çeşitli kavramlar yardımıyla Mevlana'nın kadın hakkında neler söylediğini, işlediği hikayelerde kadınların hangi özelliklerine değindiğini açıklamaya çalıştık. Daha sonra da sistemini Mevlana'nın düşünceleri üzerine kuran Mevlevilikte kadının konumu ile ilgili bilgiler verdik.

Çalışmamız Mevlana'nın kadın erkek arasında bir fark görmediğinin, her iki cinsinde özlerinde ilahi bir özellik taşıdıklarından ve bu nedenle diğer canlılardan üstün olduklarının ve iyi veya kötünün sadece bir cins için söylenemeyeceğinin ve hem erkek hem de kadının yaptıklarından sorumlu olacağının bilinmesi gerektiği sonucunu ortaya koymaktadır.

MEVLANA'S UNDERSTANDINGS OF WOMAN

What we have aimed at in this study is to explain Mevlana's thoughts on women and his behavors towards women. To start with, we have tried to give informations on some women who were in his surrounding and played important roles on shaping his thoughts on women... In the next parts of the study, Mevlana's own sayings about women and which characteristics of women he had touched on in the stories he made up have been attemped to be explained by means of various concepts. And then, we have given certain informations regarding the position of women in the sect of Mevlevians, whose basic system of philosophy is erected on Mevlana's thoughts.

This study will conclude in the facts that Mevlana saw no difference between men and women, and both genders bear a heavenly property in their essence; hence they hold superiority over other living creatures; ant that nothing

evil or good could be mentioned about only a particular gender and that both men and women shall be regarded as responsible for their acts and deeds.

FIKIH'TAKİ YAŞLAR VE HÜKÜMLERE ETKİSİ

Ayşe BİÇER

Danışman: Prof. Dr. Orhan ÇEKER

78 Sayfa, 2004

Dünya üzerinde sınırlı bir zamanda yaşayan insan için ömrün, fıkhî hükümleri etkileyen önemli dönüm noktaları vardır. Etkili olan bu dönüm noktaları "Fıkıh'taki Yaşlar ve Hükümlere Etkisi" adlı tezde ele alınmıştır.

Bu tezde, insanla ve kısa da olsa hayvanla ilgili fıkhî hükümleri etkileyen yaşlar incelenmiştir. Tez I giriş, 3 bölüm ve I sonuçtan oluşmaktadır. İlk bölümde ibadetler açısından insan ve hayvanlarla ilgili yaşlar yani hayızdan kesilme ve buluğ yaşları, ayrıca zekat olarak verilecek ve kurban edilecek hayvanların yaşları incelenmiştir. İkinci bölümde de Aile Hukuku'nu etkileyen yaşlardan hamilelik süresi (ceninin yaşı), emme, istiğna, iştiha, hadane, mefkudun ölümüne hükmetme yaşları ele alınmıştır. Son bölümde ise temyiz, rüşd, sefihe malı teslim yaşları söz konusu edilmiştir.

Böylece bu tezde Fıkıh'ta söz konusu edilen yaşlar bir araya getirilerek bir tespit çalışması yapılmıştır.

OLDS IN ISLAMIC LAW AND THEIR INFLUENCES TO JUDGEMENTS

For the person living on the world in a limited time interval, the life has significant turning points affecting the fiqhal decisions. These effective turning points were taken into consideration in the thesis named as "The Ages in Fiqh and Effect of Them on the Decisions".

In this thesis, the ages affecting the fiqhal decisions about the human being and briefly about the animal are investigated. The thesis is formed from introduction, three explanation and conclusion chapters. In the first chapter, the ages related with human beings and animals in terms of worships i.e. being cut from menstruation and puberty ages, and the ages of the animals to be sacrificed and given as zekat were researched. The ages of pregnancy period (age of fetus), nursing, istiğna, iştiha, hadane, death of mefkudun that are the ages affecting the Family Law were considered in the second chapter. In the last chapter, the ages of appeal, majority, delivering the property to the dissolute were discussed. In this manner, by gathering the ages considered in Fiqh a determination study was carried out in this thesis.

KUR'AN DÜŞÜNCESİNİN BAZI TEMEL UNSURLARI

Kadir DEMİRLENK

Danışman: Prof. Dr. Şerafeddin GÖLCÜK

171 Sayfa, 2004

Kur'an, insanları doğru yola iletmek üzere Allah(cc) tarafından Hz. Muhammed(sav)'e vahiy yoluyla indirilen ilâhi bir kitaptır. Kur'an Düşüncesi de, Kur'an ve Sünnetin ihtiva ettiği ve bu çerçevede oluşan, kendisine has özellikleriyle -ilahi, değişmez, evrensel, dengeli, pratik, tevhid temeline dayalı, akıl ve bilimle çelişmeyen- diğer düşünce sistemlerinden ayrılan özgün bir düşünce sistemidir.

Kur'an, Allah-insan-kainat üçlüsünü konu edinen ve bunlar arasındaki ilişkiyi en ideal şekilde düzenleyen bir içeriğe sahiptir. İnsanın kulluğu için gerekli olan hususları da -inanç, ibadet, ahlak- temel prensipler halinde bildirmektedir.

Kur'an Düşüncesi'nin temel unsurları; bilgi boyutu, ahlak boyutu, kulluk boyutu, sosyal-toplumsal boyut olarak sınıflandırılabilir. 'Bilgi boyutu' düşüncenin teorik alt yapısını, 'ahlak boyutu' insanın kendisi dışındakilerle ilişki şeklini, 'kulluk boyutu' insanın Rabbi karşısındaki görevlerini, 'sosyal-toplumsal boyutu' bunların toplumdaki tezahürlerini konu edinmektedir.

Kur'an ve Kur'an Düşüncesi'nin amaç ve gayesi, insanların kulluğu için gerekli olan ilke, esas ve prensipleri insanlara sunarak, onları kula kulluktan kurtarıp tek olan Allah(cc)'a kulluğa yöneltmektir. Bu ilke ve esaslar çerçevesinde, insanların din, can, akıl, nesil, mal güvenliğinin teminat altına alındığı, adaletin hakim olduğu ve insanların maddi ve manevi huzur içinde oldukları bir toplum oluşturmaktır. Nihayetinde de, Allah(cc)'ın rızasını kazanmak suretiyle ahiret kurtuluşuna ulaştırmak şeklinde özetlenebilir

SOME FUNDAMENTAL PRINCIPLES OF QUR'AN THOUGHT

The Holy Qur'an is a divine book; which was descented by Al-llah to Prophet Mohammad through Vahy; to direct the people to true path. And the Qur'an Thought is a unique teaching that deeply connected with the Qur'an and Sonnat framed by them having its own properties; such as divinity, unchangeable, universal, stable, practical, based on tawhed and no contrast with logic and science; which are separating the Qur'an Thought from other way of thinkings.

The theme of Qur'an is mainly focused on Al-llah , humanbeing & universe and tuning the relations between them in the most possible ideal way as well as instructing about the fundamental principles of worshipping, such as belief, cult and moral.

The main principles of Qur'an Thought can be classified as knowledge, moral, worshipping and social life. The knowledge principle forms the theoratical under-structure, the moral principle forms the relationships between humanbe-

ings, the worshipping principle forms the worshipper's responsiblities to Al-llah and the social principle forms the social sides of the aforesaid principles in Qur'an Thought.

The main purpose of the Qur'an and Qur'an Thought is to save the humanbeing from worshipping to nothing but Al-llah by instructing them about the basis and fundamental principles which are necessary for worshippers. The Qur'an Thought gurantees the religion, soul, wisdom, generation, property and applies the justice and constitutes a community living in peace physically and spiritually throguh above mentioned principles. And eventually these principles takes the humanbeing into a peaceful life after passing away.

FETHU'L-MENNÂN ADLI YAZMA TEFSİRİN MUKADDİMESİNİN TAHKİK ÇALIŞMASI

Hüseyin HAZIRLAR

Danışman: Prof. Dr. Durmuş Ali KAYAPINAR

87 Sayfa, 2004

Ecdadımız Kur'ân'ın nüzulünden bugüne değin tefsir alanında çok kıymetli eserler telif etmişlerdir. Bunlardan bir kısmı yeterince tanınmış, tanınanlardan çok daha fazlası ise, kütüphane raflarında gün yüzüne çıkmayı beklemektedir.

İşte bunlardan bir tanesi de Kutbuddîn Ebü's-Senâ Mahmûd b. Mes'ûd b. Muslih eş- Şîrâzi'nin (Ö. 710 /1311) kaleme aldığı Fethü'l-Mennân Fi Tefsîri'l-Kur'ân adlı yazma tefsirdir. Ki bu tefsirin nüshaları Süleymâniye kütüphanesi Hekimoğlu Ali Paşa numara 109 -126 ile Esad Efendi numara 111-140'ta yer almaktadır.

Fethü'l-Mennân Fi Tefsîri'l-Kur'ân, 40 cilt gibi oldukça geniş hacimli, öncelikli olarak rivayet, ardından dirayet, kısmen de işârî tefsire yer verilen bir tefsirdir.

Yaptığımız tez çalışmamızda ilgili eserin, Hekimoğlu Ali Paşa nüshasını esas almak suretiyle önsözünü tahkik etmeye çalıştık.

Çalışmamız iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde eserinin mukaddimesini tahkik ettiğimiz Kutbuddîn Ebü's-Senâ Mahmûd b. Mes'ûd b. Muslih eş-Şîrâzi'nin kısaca hayatından bahsetmeye çalıştık. Bununla birlikte kaleme aldığı diğer eserlerini, tefsirinde takip ettiği metodu ve istifade ettiği kaynaklar ile, yazma tefsirin nüshalarının nerede ve hangi numarayla yer aldığını, ayrıca tahkikte takip ettiğimiz metodu da kısaca belirtmeye çalıştık.

Çalışmamızın esasını oluşturan ikinci bölümden ise, yazma tefsirin önsözünü tahkik etmeye çalıştık.

VERIFICATION STUDY OF THE FOREVERD OF FETHU'L-MENNAN HAND WRITING COMMENTARY

Our ancestors have written valuable Works on commentary since the descend of Koran. Some of them are quite famous, where as most of tire others are on the shelves in libraries waiting to come to light.

One of them is Fethü'l-Mennan Fi Tefsîri'1-Kur'ân written by Kutbuddîn Ebü's-Senâ Mahmûd b. Mes'ûd b. Muslih eş- Şîrâzi'nin (Death 710/1311) copies of this commentary are in Hekimoğlu Ali Paşa number 109-126 and Esad Efendi number 111-140 i Süleymaniye library.

Fethü'l-Mennân Fi Tefsîri'1-Kur'ân which is 40 volumes, ıs a commentary principally including narrative then understand ding and partially mystic commentaries.

Refenng to Hekimoğlu Paşa copy of the work, we tried to verify its foreword in our study.

Our study consists of two parts. In the first part, we tried to discuss Kutbuddîn Ebü's-Senâ Mahmûd b. Mes'ûd b. Muslih eş- Şîrâzi's life briefly which we verified the in tradition

of his work. Mor ever we tried to show his other Works, the method he used in his, commentary resources he used the place and the number of his commentary and the method we followed in verification,

Also, in the second part which constitutes the core of our study, we tried to verify the foreword of the commentary,

ALİ EL-ATVEL KARABAŞ VELÎ VE RİSÂLETÜD-DEVERÂN-I

Fatih KESKİN

Danışman: Prof. Dr. Süleyman TOPRAK

104 Sayfa, 2004

Karabaş Velî, onyedinci yüzyılda yaşamış önemli bir Halveti şeyhidir. 1020/1611'de Arapgir'de doğmuştur. Bir süre Fatih Medresesi'nde eğitim görmüş, sonrasında ise tasavvufa meyletmiştir. İstanbul'daki şeyhliği döneminde geniş halk kitlelerince kabul görmüş, hatta nüfuzu saraya kadar ulaşmıştır. 1097/1686 yılında Mısır yakınlarında vefat etmiştir.

Risâletü'd-Deverân, Kâşifu'l-Esrâr, Câmiu Esrâri'l-Fusûs, Şerhu Akâidi'n-Nesefî yazdığı eserlerden bazılarıdır.Karabaş Velî, Risâletü'd-Deverân adlı eserini Kadızâdelilerin, özellikle de Vânî Mehmet Efendi'nin deveran karşıtı faaliyetlerine karşı yazmıştır.

Bu eserinde öncelikle din kavramından ne anladığını belirtmiş ve zikir çeşitlerini incelemiştir. Özellikle cebrî zikrin öneminden bahsetmiş ve yapılan eleştirileri yanıtlamaya çalışmıştır. Deveran hakkında mezhep imamlarının da görüşleri-

ne müracaat etmiştir. Deveranın aleyhinde bulunan kimselerin görüşlerini inceleyerek onun bir oyun ve bid'at olmadığını isbat etmeye çalışmıştır. Son olarak da deveranın meşru olduğuna dair delilleri vermektedir.

ALI AL-ATWAL WARABASH VALI AND HIS BOOK LITTLED RISALA AL-DAWARAN

Karabaş Vali is the important Sheikh of The Khalwatiyya who lived in 17. Century. He was born in Arapgir in 1020/1611. He studied in Fatih Madrasa for a while, after that he inclined to Sophism. He was appreciated by the majority of the public in Istanbul while he was sheikh. He died around Egypt in 1097/1686.

Some of his works are Risala al-Dawaran, Kashif al-Esrar Gamee Asrar al-Fusus, Sherh Akaed al-Nasafî. Karabaş Vali, wrote Risala al-Dawaran especially for Vani Mehmet Efendi's activities, who is a member of Qadizadalis, against al-dawaran.

Firstly he explained what he understood on the concept of religion and he searched the kinds of recollection. Especially he had mentioned the importance of vocal recollection and tried to defend it against the critics. He also referred the ideas of the major imams. He tried to prove that al-Dawaran was neither a dance nor a innovation by researching the critics of the people who are not in favor of al-Dawaran. Finally he had given important proofs for truthfulness of al-Dawaran.

İLEL EDEBİYATI VE KURALLARI

Kudret KARAÇAM

Danışman: Prof. Dr. Bilal SAKLAn

116 Sayfa, 2004

İllet, zahirde sahih görünmekle beraber, hadisin sıhhatini zedeleyen gizli bir kusurdur. Sened ve metinde görülen illetler, İlel Edebiyatı'nın konusunu oluşturmaktadır.

Çalışmamız, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölümde, önce hadis rivayetinde râvinin fonksiyonu ele alınmış, ardından sened ve metin tenkidinin kısa bir tarihçesi verilmiştir. İlletin lügat ve ıstılah anlamı da zikredildikten sonra, İlelü'l Hadis İlmi'nin gayesi, mevzuu ve tarihçesi üzerinde durulmuştur. Bu bölüm, ilel konusunda çalışanlar ve eserlerinin kısaca tanıtılmasıyla son bulmuştur.

İkinci bölümde, önce illeti tanıma yollan maddeler halinde sıralanmış, ardından illet sebepleri ortaya konulmuştur. Çalışmamızın ana konusu olan illet kaideleri, İbn Ebî Hatim'in İlelü'l Hadis ve İbnu'l Cevzî'nin el-İlelü'l Mütenâhiye adlı eserleri doğrultusunda misallerle açıklanmaya çalışılmıştır. Sünen tertibinde

kaleme alınmış bu iki eserdeki haberlerin incelenmesi ile hedeflenen amaç, literatürde bulunmayan başka illet kaidelerine ulaşmaktır.

PRENCIBLE OF ILLAL LITERATURE

Illat is a hidden shortcoming which undermines the authenticity of a Hadith though assumed to be sound in appearance. The shortcomings that lie bothin the chains of narrations and text form the subject matter of the 'Hal literatür.

Our study consists of an introduction and two chapters.

In the first chapter, we first treated the function the transmitter carriesout in the narration, then prouceded to give a short historical outline of the textual and narrational critique. After expounding the literal and terminological senses of the term " 'illat ", we dwelt upon the objectives, topics and history of the science of 'Hal al-Hadith. This chapter ends with a shortly speaking of the experts of this science and their works.

In the second chapter, we first itemized the ways of identifying the 'illats, then elucidated the kinds of 'illats. Being the main topic of our study, the principles of identifying the illats were elaborated upon based on such books as 'Hal al-Hadith of Ibn Abî Hatim and al-'Ilal al-Mutanahiya of Ibn al-Jawzî. Our primary goal in examining the narratives included in the aboue two books, which were written in accordance with the genre of Sunan, is to find out some other principles concerning the 'illat, which are not extant in the commonplace Hadith literature.

İBN EBÎ LEYLÂ: HAYATI, ESERLERİ VE İSLAM HUKUKUNDAKİ YERİ

Rıfat ÇEVİK

Danışman: Prof. Dr. Saffet KÖSE

124 Sayfa, 2004

İslam hukukunun oluşum dönemi Hz. Peygamber, sahabe ve tabiun devridir. Tabiûn döneminin önde gelen fakihlerinden biri de İbn Ebî Leylâ'dır. Emevi ve Abbasiler döneminde otuz üç yıl kadılık yapan İbn Ebî Leylâ ictihadlarıyla rey ekolünün oluşumunda önemli bir paya sahiptir. Kendisine bir mezhep isnat edilmiş olan İbn Ebî Leylâ bazı konularda çağdaşı olan Ebû Hanîfe ile ihtilaf etmiştir.

İbn Ebî Leylâ ictihadlarında Kur'an ve Sünnet ile birlikte kıyas, örf ve seddü'z-zerai' gibi metodları da kullanmıştır. İbn Ebî Leylâ'nın fetvaları incelendiğinde günümüzde bile bazı görüşlerinin halen geçerliliğini koruduğu görülmektedir. İmam Azam'la ihtilaf ettiği duyulduğunda pek sıcak bakılmayan İmam Muhammed b. Abdirrahman b. Ebî Leylâ'nın İslam kültürüne çok büyük katkılarının olduğu yadsınamaz bir gerçektir.

IBN ABI LAYLA: HIS LIFE, HIS WORKS AND HIS POSITION IN ISLAMIC LAW

The formation process of Islamic Law is the period of Prophet Muhammed (may peace be upon him) and his followers. Ibn Abî Layla is one of leading lawers of this period. Ibn Abî Layla served as a judge for thirty three years during the Dynasty of Emevids and Abbasids and with his decisions drawn from basic Islamic sources, he played a great role in the formation of Rey School. He was labelled as the leader and spokesman of a new sect and had some disagreements with his contemporary Abu Hanîfah, the leader of one of the four primary Islamic sect.

Ibn Abî Layla used several methods in addition to Quran and Hadith. When closely examined, it will be seen that some of his views concerning various issues are still valid. Depite his disagreements with Imam A'zam, he is accepted to have contributed a lot to Islamic cultur.

CEMÂLEDDİN EL-KÂSIMİ'NİN MEHÂSİNÜ'T-TE'VİL ADLI TEFSİRİ VE BİLİMSEL AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Selami BAĞCI

Danışman: Prof. Dr. İsmet ERSÖZ

68 Sayfa, 2004

Bu çalışma, bir giriş, dört bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır.

Son dönem müfessirlerinden olan Cemâleddin el-Kasimi din ilimlerinin çeşitli alanlarında pek çok eser yazmıştır. Bunların en önemlisi 17 ciltlik Kur'an Tefsiri'dir. Tefsirinde önceki alimlerin eserlerinden çokça faydalanan yazar, zayıf rivayetlerden, bidat ve hurafelerden şiddetle kaçınmıştır. İnanç ile ilgili konularda selefin görüşlerine bağlı kalan Kasimi, ahkam ile ilgili konularda mezheplerin görüşlerine eşit ölçüde yer vermiştir. Kendisinden önce yazılan tefsirlerin özeti durumundaki bu eser, Kur'an tefsirinde araştırmacılar için en önemli kaynaklardan birisidir.

Biz Kasimi'nin bu çalışmasını bilimsel açıdan değerlendirmek suretiyle, neredeyse ilk dönem tefsirlerinin tamamından yararlanmış olan müfessirin metodunu belirleyerek, tefsir alanında çalışmak isteyenlere bir katkı sağlamayı arzuladık. Ayrıca ilgili bilim dünyasında yeterince tanınmadığına inandığımız bu çalışmayı, bilim dünyasının istifadesine sunmuş olduk.

SÜİFD / 18
262

CEMÂLEDDİN EL-KASIMİ'S COMMENTARY MEHASİNÜ'T-TEV'İL AND ITS SCIENTIFIC EXPLANATION

This thesis consists of an introduction, four chapters, and a result.

Cemaleddin el-Kasimi, who have been one of the last period's commentator on the Quran, had many written works in different areas of religious sciences. The most important of these ones is the seventeen volumed Quran

Commentary. Benefiting from early savants' works abundantly in his commentary, the writer abstained from weak rumors, heresy and superstitions severly. Kasimi bounding to precedecessor's opinion related to the belief subjects, also gave place to the religious sect's opinions related to the behaivour in equal measures.

The primary function of the introduction is to explain the methods, purposes, and sources that were used in the writing of this thesis.

This work in the state of being a summary of the commentaries written beforehand is one of the most important sources for researchers in Quran Commentary.

İBN HAZM'IN NESH ANLAYIŞI

Mehmet ÖZBAY

Danışman: Prof. Dr. Saffet KÖSE

118 Sayfa, 2004

Nesh, şer'i bir hükmün daha sonra gelen şer'i bir hükümle kaldırılmasıdır.Kavram mahiyeti ve içeriği gereğince çok tartışılmıştır.İslam düşünce tarihinde nesh olayını kabul edenler olduğu gibi kabul etmeyenlerde vardır.Her iki görüş sahipleri de bir takım argümanlar sunmuştur.

İbn Hazm, Endülüs fikir hayatında yetişmiş özgün isimlerden biridir. İbn Hazm da İslam şeriatında nesh olayının gerçekleştiğini savunmaktadır. İbn Hazm neshi, Allah'ın mutlak iradesinin bu şekilde tecelli etmesiyle açıklamaktadır.

THE ABROGATE PHILOSOPHY OF IBN HAZM

Abrogate is the outlaw of an Islamic law which is abrogated by a new Islamic law.it has been discussed a lot as per the contents and nature of the term.in the islamic philosopy history,there are some philosophers who accepted the abrogated while there were rejectors.both of those having the concepts presented some arguments.

İbn hazm is one of the genuine names who was educated with in the andalusia idea world.ibn hazm argued for the realization of the abrogate in the islamic law.ibn hazm explained the abrogate as the manifestation of the almighty power of Allah in this way.

DOKTORA

KUR'AN'DA FARKLI İNANÇ SAHİPLERİNİN BİRBİRLERİYLE İLİŞKİLERİ

Hamza KÜÇÜK

Danışman: Prof. Dr. M. Sait ŞİMŞEK

414 Sayfa, 2004

Dünyayı, insanlara imtihan mekanı olarak yaratan ilâhî güç, onları fıtraten bu dünyada birlikte yaşama ve birbirleriyle ilişkiye girmek üzere kodlamıştır.

Başlangıçta tek bir ümmete(dine) mensup olarak yaratılan insanlar, çeşitli etkenler yüzünden ihtilafa düşmüş ve inançta farklılaşmışlardır. İnsanları tanımlarken inancı esas alan Kur'an, inananları "Mümin", inkarcıları da, inançlarına göre Müşrik (putperest= politeist), Kitap Ehli, Sâbiî ve Mecûsî, diye isimlendirmiştir.

Bu İnanç gruplarının birbirleriyle ilişkileri, tarihî süreçte sorun olmuştur. Kendisiyle diğerlerinin ilişkilerini düzenleyen her dinî grup, kendini merkeze alarak diğerlerini, meşruiyetin dışında görmüş ve onlara yaşama ve kurtuluş hakkı tanımak istememiştir. Kur'ân'ın bu inanç grupları arasındaki ilişkilerin niteliğine getirmiş olduğu ölçü de, İslam bilginleri tarafından farklı yorumlanmıştır.

Bu konuda Kur'an yorumcuları arasında iki eğilim göze çarpmaktadır. Birinci eğilime sahip olanlar, en son inen Tövbe Süresindeki "Kılıç Ayet"iyle, daha önce inen ve farklı inançlarla iyi ilişkiler kurmayı öneren tüm ayetlerin hükümlerinin düşmüş olduğunu ve Bakara 193 ve Enfal 39. ayetlerde geçen "fitne" kelimesinin "şirk" anlamına geldiğini kabul ederek, Müslümanlarla Gayrimüslimler arasındaki ilişkilerin temelinin "savaş"a (düşmanca tavırlara) bağlamışlardır. Öte yandan bahse konu ayetler arasında herhangi bir nesh ilişkisinin olmadığını, her ayet grubunun kendi bağlamında değerlendirilerek amel etmenin mümkün olduğunu, söz konusu ayetlerdeki fitne kelimesinin şirk anlamına almanın, Kur'an bütünlüğü açısından tutarlı olmadığını savunan ikinci eğilim sahipleri ise, Müslümanlarla Gayrimüslimlerin birbirleriyle iyi ilişkiler içerisine girebileceklerini, savaşın ise, arizî bir durum olduğunu kabul etmişlerdir.

Çalışma, birinci eğilim sahiplerinin, gerek nesh teorisini işleterek, gerekse esas itibariyle "sınama, deneme, imtihan, ibtila vb." anlamlara gelip, Kur'anî kullanımda dinden döndürmek için uygulanan "baskı ve şiddet'i ifade eden fitne kelimesine, şirk anlamı yüklemelerinin, Kur'an bütünlüğü ve Hz Peygamberin uygulamaları açısından tutarlı olmadığı göstermeye çalışmaktadır.

THE RELATIONS OF THE DIFFERENT BELIEVERS TO EACH OTHER IN THE QORAN

Divine Power which created this world as testing place for men, coded them as capable of living together and contacting each other in this or that way.

Humanbeing who were created as "one nation", later conflicted with each other because of different reason.

Qoran, when describing men, based its description on "belief, articulated the values /conditions of being a "believer", and called the people who not believe as politheists, People of Book, and Magians. according to their beliefs.

In the history, relations between these two groups (that is, believers and non-believers) were, and stil is, always problematical. Each group placing itself in the center and perceiving the opposite group as illegitimate, did/do not want to give its opponent the right to live. Qoranic verses dealing with this subject are interpreted by Muslim scholars (Mufassirs) in very different ways.

Basically, there exist two tendencies among Mufassirs in this matter: The tendency perceiving the verses indicating/ordering good relations with people of other beliefs as abolished by the "Sword Verse" of Tawba, and interpreting the word of "fitna" (testing, anarchy) in the verses Bakara, 193 and Anfal, 30 as "Shirk" (Politheism), bases the relation! between Muslims and Non-Muslims on war; and the tendency arguing that the word "fitna" in the above mentioned Suras could not fit Qoran's entity, tries to prove that the main relation form between the believers and non-believers is peace, and war is casual. According to the latter, war depends on circumstances.

This work tries to show that the interpretaions of the first group who assign the meaning of the word "fitna" (a term includes the meaning of testing, examining along with "politheism") to the word "shirk" (politheism), are contradicting to Qoran's entity and Prophet Mohammed's traditions.

MEVLEVÎ MATBAH-I ŞERÎFLERİNDE MÛSİKÎ VE SEMÂ EĞİTİMİ

Mehmet GÖNÜL

Danışman: Doç. Dr. Fevzi GÜNÜÇ

101 Sayfa, 2004

Hz. Mevlânâ, bugünkü Afganistan sınırları içerisinde kalan Belh kentinde 30 Eylül 1207 tarihinde dünyaya gelmiş ve 17 Aralık 1273 tarihinde hakka yürümüştür.

Mevlânâ, hiçbir zaman bir tarikatın önderi yada kurucusu olmamıştır. Ancak kendisinden sonra gelenler, özellikle oğlu Sultan Veled'ten başlayarak O'nun bu aşk, ilim ve kültür yolunu bir eğitim ekolü olarak benimsemiş ve Mevlevîlik Tarikatı adı ile kurdukları bu müessese sayesinde Hz. Mevlânâ'nın İlâhi aşkını ve fikirlerini nesillere aktarmayı başarabilmişlerdir.

Biz bu çalışmamızda, Mevlevîliğin konularının irdelenmesi, icranın ve eğitimin bil fiil gerçekleştiği eğitim hanelerin ve sistemlerinin anlatılması için gerekli olan örneklendirmeyi, tarikatın membaı ve bu kültürün temel taşı olmasından dolayı Konya Mevlânâ Âsitânesi ile yapmayı uygun gördük.

Çalışmamız içerisinde özellikle Mevlevîlik Tarikatı içerisinde mûsikînin yeri, Hz. Mevlânâ'nın mûsikîye olan ilgisi, dergâhlarda verilen mûsikî eğitimi ve icrası, Mevlevi âyinleri ve âyinlerde kullanılan usûller, semâ' ve semâ' eğitimi konularını mevcut kaynakların ışığı altında mümkün olduğunca anlatmaya çalıştık.

EDUCATION OF MUSIC AND SEMA IN MEVLEVI MATBAH-I SERIF

The great Turkish mystic and poet Mevlana Celaleddin-i Rumi was born in Balkh, in Afghanistan, on September 30, 1207

Mevlana was never the head of an order, and the brotherhood was not established by himself but by his followers and devoted companions. The order derived its essence, rites, moral code and discipline from the mystical path first shown by Mevlana. It was a synthesis of spiritual love attained by a combination of music and sema (whirling derwishes) which was considered to be the basic requirement for the spiritual ecstasy and devotion.

Mevlana died in Konya on December 17, 1273

We attempted in this exploration Mevlana, Mevlevilik, Mevlevi Music and Sema, additional education of music and sema in Mevlevi Matbah-ı Şerif.

ABBASİLERİN İLK DÖNEMİNDE KÖLELİK (H.132 - M.749 / H.232 - M.847)

Mehmet Nadir ÖZDEMİR

Danışman: Prof. Dr. İsmet KAYAOĞLU

218 Sayfa, 2004

Araştırmamızda köleliğin bir çok yönüyle İslam tarihinin önemli dönemi olan Abbasilerin ilkyüzyılındaki serüvenini ele aldık.

Kölelik esasen Ortaçağda çok yaygın olan sosyolojik ve ekonomik bir olgu idi. İslam Dini geldiğinde köleliği hazır buldu. Tamamen kaldırmak yerine köleliği yeniden düzenledi. Hz. Muhamnıed'in uygulamalarına baktığımızda bunu görürüz. Raşid Halifeler Dönemi de Hz. Muhammed döneminin devamı sayılabilir.

Emeviler Döneminde yoğun bir fetih hareketi yaşandığından çok sayıda esir elde edilmiş ve bunlar köleleştirilmiştir.

Abbasiler saray hayatında kölelere önemli bir yer vermişlerdir. Saraydaki önemli görevliler köle kökenliydiler.

Abbasiler askerlik işlerinde de kölelere büyük önem vermişlerdir. Türkistan bölgesinden alınan köleler Me'mun özellikle de Mu'tasım zamanında Abbasi ordusunu oluşturmuşlardır. Biz bu kölelerin "asker köleler" oldukları kanaatinde-

yiz. Türkler Abbasi ordusuna köle olarak alınmışlar ama aralarından komutanlar çıkmıştır.

Harem hayatı ise halife Mehdi'den itibaren önem kazanmıştır. Saraydaki eğlence hayatının merkezi harem idi. Bu bağlamda hadımlardan da söz etmek gerekir. Hadımların başlıca görevi haremi kontrol etmekti.

Ekonomik hayatta kölelerin önemli bir yeri vardı. Bu dönemde köle ticareti yoğunlaşmıştır.

Sosyo-kültürel hayatta cariyeler, müzisyenlere ve şairlere ilham kaynağı olmuşlardı. Şiirin ve müziğin gelişmesinde cariyelerin önemli katkıları olmuştur.

Bu dönemde ilim hayatında köle kökenli olan bir çok bilgin yetişmiştir. Bu bilginler önemli eserler vermişlerdir.

SLAVERY IN THE FIRST CENTURY OF ABBASIDS

In our research we dealt with the background of slavery with its several aspects in the first century of Abbasids which was an important period of Islamic history.

Slavery was in fact a very common sociological and economical phenomenon in the Middle Age. Slavery had already been existing in the advent of Islam. It reformed slavery instead of banning it overall. We can see this when we refer to the practices of prophet Mohammad (p.b.o). The Four Caliphes' era may also be considered as the continuation of prophet's era.

As there were frequent battles during Omayyad era so many people were captured and they were made slaves.

Abbasids gave an important place to slaves in palace life. Principal on duties in the palace were slave originated.

Abbasids also gave important roles to slaves in military affairs. The slaves captured from the Turkish regions made up the Abbasids Army in Me'mun's, especially, Mu'tasam's era. We suppose these slaves were "soldier slaves". Turks were admitted as slaves but commanders came about out of them.

As for, Haram life, it gained importance following Caliph Mahdi. The centre of entertainment life was Haram. Thus we should also mention about eunuchs in palace. These genlemen's principle duty was to supervise the haranı.

In economical life, slaves had an important place. Slave trade got more frequent in this period.

Concubines were a source of inspiration for musicians and poets in socio-cultural life. In the progress of poetry and music concubines had a great deal of contribution.

In scientific life during this time a great number of scholars grew up and gave important works.

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ:

YÜKSEK LİSANS

DİN – DİNDARLIK KAVRAMLARI VE SOSYOLOJİK BİR YÖNTEM OLARAK DİNDARLIK ÖLÇEKLERİ

Mehmet ERKOL

Danışman: Prof. Dr. Mehmet BAYYİĞİT

183 Sayfa, 2004

Tarih boyunca dinin insanları etkileme biçimleri hep merak konusu olmuştur. Özellikle Batı'da bu merak Rönesanstan sonra farklı bir boyut kazanmış daha sonraları dinin birey ve toplum için anlamının incelenmesi bilimsel yöntemleri zorunlu kılmıştır.

Bu çalışma, dinin insanları etkileme biçimlerini anlamaya çalışan sosyolojik bir yaklaşımı ön plana çıkarmaktadır. Çalışmanın birinci bölümünde din kavramı incelenmiş, sosyal bilimlerdeki anlam farklılıklarına dikkat çekilmiştir. Dindarlık kavramı da bu bağlamda ele alınarak, dinin talep ettiği inanan tipinin anlamı belirlenmeye çalışılmıştır. İkinci bölümde dindarlığı ölçmede kullanılan dindarlık ölçeklerine ayrılmıştır.

Dindarlık ölçeklerinin araştırılması, dinin toplum içerisindeki yerini belirlemeye yönelik önemli bir yaklaşıma dikkatimizi çekerken aynı zamanda ölçeklerin geliştirilmesinde yöntem sorununa vurgu yapmaktadır.

THE CONCEPTS OF RELIGIOUS AND RELIGIOUSNESS AND MEASURES OF RELIGIOUSNESS AS A SOCIOLOGICAL METHOD

During the history, the wav of affecting people of religion has been a curiosity theme.Especially, in the West, this curiosity shifted into a different manner.then examining of the meaning of religion for individual and society made scientific methods obligatory.

This study indicates a sociological concept which tries to understand the way of affecting people of religion.In the first part of the study, the term of religious was considered.the meaning differences in sociological sciences were emphasised.The term of religiousness was considered in this way ; the sense of human type that religious offers was tried to be determined. The second part is allocated for the measures of religiousness which are used for mesuring religiousness.

When the researches for the measures of religiousness attract our attention to an important opinion that is for determining the position of religion in

the society.at the same time emphasize the problem of methods for developing the measures.

EBU'L-FETH MUHAMMED B. ABDULKERİM EŞ ŞEHRİSTÂNİ'NİN EL-MİLEL VE'N-NİHAL ADLI ESERİNDE SABİÎLİK

Yaşar TOKER

Danışman: Yrd. Doç. Dr. Galip ATASAĞUN

156 Sayfa, 2004

Bu çalışmamızda, Şehristanîni'nin hayatı, İslâmî kaynaklarda Sabitlikle ilgili bilgiler ve onların kimliği hakkında tartışmalar, Sabiîlik ve Harranilerin tarihi, inanç ve ibadet sistemlerini tanıtmaya çalıştık.

Birinci bölümde Şehristânî'nin hayat, kişiliği ve eserleri üzerinde durduk. Özellikle onun el-Milel ve'n-Nihal'ini inceledik.

İkinci bölümde, Sabiîliğin Harran putperestleri mi, yoksa Mandenler mi olduğunu tespite çalıştık. Harran Putperestleri, Ortadoğu'daki Ehli Kitap olmayan dinlerin kalıntıları, özellikle Keldânilik ve Süryânilik hakkında geniş bilgi verdik. Bölgedeki felsefî hareketliliğe değindik. Yaşantıları, inanç ve ibadet anlayışları, müneccimlik ve felsefeyle olan derin bağlarını inceledik. Sabiîliğin Ehl-i Kitap olup olmamasıyla ilgili tartışmalara da değindik.

Üçüncü bölümde, Şehristânî'ye göre Sabiî topluluklarını, ruhlara, yıldızlara ve putlara tapınma ve Hanifliği anlattık. Şehristânî'nin çeşitli konularda, aralarındaki felsefi tartışmalarla Sabiîler ve Hanifler olarak anlattığı grupları inceledik.

Dördüncü bölümde Onların Yahudilikten ayrılması üzerinde durduk. Bu bağlamda onların tarihi, Yahudilikle ona benzerliklerini anlattık. Tek tanrı inancına sahip olmaları, onların Ehl-i Kitap olmaları üzerinde durduk. Peygamberlik anlayışları ve ibadet sistemlerini, sosyal hayatlarını ve Sabiîliğin yazılı kaynaklarını inceledik.

SABIES IN ABU'L-FETH MUHAMMED B. ABDULKERIM SHAHRASTANI'S IN HIS BOOK AL-MILEL VE'N-NIHAL

At this our study we tried to learn the beleiver Sabies, their identiy and their history, beleiving their belief and systems of workships.

At section life of Shahrastani and personality his Works especially his book al-Milel ve'n-Nihal we had to introduced.

At second part it they idolater otherwise Mandeen we had provedet. Idolater of Harran's in the Middle of Eastmen undomestic book and remains of religions especially Kaldany and Siiryanies we touch. That distric of philosohpy. Life of than, believes and understanding astrolger an with philosopher and his connect with the past we had emproved.Another at part Sabians if undomestic book or not.

At third section mind of Shahrastani is community to Sabian. Ve describe to spirits, stars and idolaters, tnzekt of especially is mind of Shahrastani at philosopgrof argumend.

At fourth part seperate of them from Jewis hood. This connect historian of them with Jewis we had. To expression they had beliof of the one God.Their undomestic boks we have delibarate. Prophet hood understanding, social life and. Reseawich written we examined

MORMON KLİSESİ – DOĞUŞU, TARİHSEL GELİŞİMİ, ÖĞRETİSİ

Mahmut Mert ASLAN

Danışman: Yrd. Doç. Dr. Hidayet IŞIK

110 Sayfa, 2004

En yalın şekliyle Mormonizm 1830 yılında Amerika Birleşik Devletleri'nin New York eyaletinde, kurucusu Joseph Smith'in Tanrı'dan aldığı vahiylere dayanarak yazdığını iddia ettiği Mormon Kitabını (The Book of Mormon) basına tanıtmak suretiyle dünya kamuoyuna beyan ve ilan etmiş olduğu dindir. Kimi kaynaklarda Protestanlıktan ayrılarak ortaya çıkmış bir "mezhep" veya "tarikat" şeklinde tanımlansa da, bugün itibariyle Mormonizm, büyük ölçüde kendine özgü teolojik yapısı ve sıkı bir merkezi otoriteye bağlı olarak pek çok dünya ülkesine yayılmış kurumsal aygıtları ile daha ziyade bağımsız bir din izlenimi vermekte ve doğrusu kendini herhangi bir başka dinin gölgesi altında tanımlama eğilimi veya kaygısı da taşımamaktadır. Nitekim Mormonlara göre Joseph Smith, yukarıda belirttiğimiz gibi, Tanrı'dan vahiy alan bir peygamberdir ve onun bu şekilde yazdığına inandıkları ayrı kutsal metinleri bulunmaktadır.

Amerikan toplumunun dini arkaplanına baktığımızda açıklıkla görebiliriz ki, Mormonizm Amerika'da sonradan sahneye çıkmış dinler ve dini hareketler içinde kendi ayaklan üzerinde doğrulabilmiş ve deyim yerindeyse yürüme yeteneği göstererek kendini kanıtlayabilmiş ilk ve tek yerli Amerikan dinidir.

Dışarıdan bakıldığında, şüphesiz ki, Mormonizm'in kendini diğer tüm dinlerden tamamen yalıtmış, tam anlamıyla özgün bir dini yapı ortaya koymuş olduğunu söylemek zordur. Ancak yakın plandan bakıldığında, pek çok yeni kavram geliştirmiş olmanın yanı sıra, başta Hristiyanlık olmak üzere, diğer dinlerle benzer görünen kimi temel kavramlara da oldukça farklı boyut ve anlamlar getirdiği açıkça görülecektir.

Amerika Birleşik Devletleri'nde çetin mücadeleler ve uzun, çileli göçlerin ardından, bugün herkesin bildiği Utah eyaletini kurmuş olan Mormonlar, günümüzde eyaletin hakim çoğunluğunu teşkil etmektedirler. Bu arada Utah / Salt Lake City merkez olmak üzere, dünyanın birçok ülkesine yayılmış son derece disiplinli bir kilise örgütleri bulunmaktadır.

Mormon kilisesi kendini, "Ahirzaman Azizleri İsa Mesih Kilisesi" olarak adlandırmakta ve başta örgütlendikleri ülkeler olmak üzere, dünyanın pek çok bölgesinde ateşli bir misyonerlik faaliyeti yürütmektedir.

MORMON CHURCH – ITS BIRTH, HISTORICAL DEVELOPMENT, DOCTRINE

When it is wanted to be defined in the most simple way, Mormonism is a religion which Joseph Smith founded by proclaiming the main holy scripture of the religion, the Book of Mormon, to the world public opinion in New York, U.S.A. in 1930.The book that is believed to be written by J. Smith through revelations from God is claimed to be equal to the Bible.

Although Mormonism is, in some resources, defined as one of the sects or cults in Christianity, today it, in effect, gives the impression of being a totally independent religion with its sound theological and structural existence. Besides, it seems that it does not need to define itself under the shadow of another religion, basically since Mormons strongly believe that J. Smith was a glorious prophet of God.

On looking at the religious background of American society, we may clearly see that Mormonism has been the first and sole indigenous American religion that was able to rise to the feet and start walking when compared to all other new religions and religious groups in the same continent.

From an outer perspective, it may be difficult to assert that Mormonism has brought an entirely original religious structure. Nevertheless, when we closely look into it, while, on the one hand, it developed a score of new religious notions, on the other hand, it brought quite new dimensions and meanings to a variety of basic creeds of the Bible such as God, the Son and the Holy Ghost. In short, Mormonism made lots of innovations not only on the conceptual level but also in practice.

Mormons who established the state of Utah in U.S.A. after a long painful process of a chain of migrations and harsh struggles now costitute the overwhelming majority of the state at issue. What is more, having centralized dominatingly in Utah as yet, they have continued founding new churches and mobilizing their missionary groups in different parts of the world enthusiastically.

The Mormon church defines itself as "The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints" and has church organisations both in America and in many other countries of the world. The number of Mormon churches around the globe today is reported to be over 130.

The population of Mormons today is estimated over 20 million all throughout the world.

ESKİL İLÇESİNDE SOSYAL VE DİNİ HAYAT

Hacı ERMİŞ

Danışman: Yrd. Doç. Dr. Mehmet AKGÜL

115 Sayfa, 2004

Bu çalışma, orta Anadolu da küçük bir ilçe olan Eskil ilçesindeki sosyo - kültürel ve dini hayat ve bu çerçevede kişilerin değişim sürecinden etkilenip etkilenmediklerini ölçen bir araştırmadır.

Birinci bölümde ilçenin coğrafi konumu, tarihi, idari ve sosyo ekonomik durumu, örneklemin kişisel özellikleri incelenmiş ve deneklerin toplumsal ilişkileri ile ilgili bulgular değerlendirilmiştir. İkinci bölümde ise ilçedeki dini hayat, inanç ve ibadet boyutuyla elde edilen bulgular ışığında tahlil edilmiş, dini hayatın bilgi boyutu ortaya konulduktan sonrada dindarlık durumu, din- aile, din- toplum, din-ekonomi ilişkileri çerçevesinde dinin toplumsal kurumlar üzerindeki etkisi ile dünyada ve Türkiye'deki genel değişimin sosyal ve dini hayat üzerindeki etkisi incelenmiştir.

SOCIAL AND RELIGIOUS LIFE IN THE COUNTRY OF ESKIL

This study intends to examine socio-cultural and religious life in Eskil, which is one of the small counties located in the Central Anatolia. Moreover, it aims to find out whether the population of Eskil were affected by the process of change or not.

In the first chapter, we focused on the county's geographical location, history, governmental and socio-economic situation. In addition, we discussed the findings concerning the sample's social relationships. In the chapter II, we tried to analyze the religious life of the county in the light of our findings laying emphasis on belief and rituals. Furthermore, we eleborated upon the cognitive aspect of religious life. Then, we concentrated on the impact which religion has on social institutions and the impact which global and internal changes have on social and religious life in the context of religiosity, the relationship between religion and family, between religion and society, between religion and economy.

DİYARBAKIR ÇÜNGÜŞ İLÇE MERKEZİ VE KÖYLERİNDE SOSYAL VE DİNİ HAYAT

Ali KÖROĞLU

Danışman: Doç. Dr. Bünyamin SOLMAZ

176 Sayfa, 2004

Bu çalışma Diyarbakır'a bağlı Çüngüş İlçesi ve köylerinde Din Sosyolojisi yöntemleriyle yapılan bir alan araştırmasıdır. Burada incelenen sosyal grup, kendini Zaza olarak tanımlamakta ve günlük hayatta mahalli dilini kullanmaktadır. Yöre, coğrafi şartların getirdiği sınırlılıklar nedeniyle çok fazla gelişememiştir. Hızlı nüfus artışının kaynaklar üzerindeki baskısıyla yöreden ciddi oranda göçler yaşanmıştır. Yöre sosyal ve kültürel olarak kapalı olmasına rağmen, kitle iletişim araçları ve göçün etkisiyle değişmektedir. Dini açıdan homojen olup İslam dininin Hanefi yorumunu benimsemektedir. Dini düşünce tutum ve davranışlar açısından aynı mezhebin benimsendiği ülkemizin diğer bölgeleriyle benzerlikler göstermektedir. Din, burada yaşayan sosyal grup için ulusal kültürle bütünleşmenin en güçlü aracıdır.

Yöre, sosyal, kültürel ve ekonomik olarak gelişememiştir. Ekonomiye dayalı sorunlar eğitim, kültür ve dini hayat üzerinde etkilidirler. Kaynakların yetersiz oluşu ve hızlı nüfus artışı göçü zorunlu kılmıştır. Bu sosyal hareketlilik kontrolsüz olduğu için çeşitli sorunları beraberinde getirmiştir.

SOCIAL AND RELIGIOUS LIFE IN DIYARBAKIR'S CUNGUS COUNTRY AND IT'S VILLAGES

This study is a ground study and it is researched by methods of religion sociology at Diyarbakır's Çüngüş county and its villages. Researched social group defines itself as a Zaza and uses local language in daily life. This region didn't develop because of geographical conditions limits. County's public immigrated to big cities because of fast population increases and insufficent of economical sources. Despite of region is obscured changes by impact of mass media means and immigration. This group is homogeneous aspect of religion. Region public assumes Islam's sect of Hanefi. Researched area resembles another areas of our country aspect of religious ideas, actes, behaviours. The reason of this similarity is comment of Islam's Hanefi sect. Religion is the most strong mean of adopting with national culture. Region couldn't develop in economy and culture. Economical problems influences on education, cultural and religious life. Insufficient economical sources and fast population increases obligate to immigration.

MEVLANA'NIN MESNEVİ'SİNDE AŞK KAVRAMI

Zeynep Özçelik KÖSE

Danışman: Doç. Dr. Şahin FİLİZ

94 Sayfa, 2004

Bu çalışmamızın konusunu, Mevlana'nın Mesnevi'sinde aşk kavramının felsefî tahlili oluşturmaktadır. Mevlana Mesnevi'sinde aşkı tüm boyutlarıyla ele almış, ona müstesna bir yer vermiştir.

Mevlana'ya göre aşkın tanımını yapmak zor, hatta imkansızdır. Mahiyetinden bahsetmek için de aşkı muhakkak tecrübe etmek gerekmektedir. İnsana önce beşeri yönüyle kendini tanıtan aşk, insanda nefsi eğitici, ruhu olgunlaştırıcı bir etki bırakmaktadır. Sabır gerektiren dönemlerden sonra aşk, insanı Allah'a götüren bir neden olarak karşımıza çıkar. En nihai noktada ise aşk, ilahi hakikate ulaşmak ve Tanrı'da beşeri benliği yitirmektir. Bu noktaya gelinceye kadar beşeri aşkla ilahi aşk birbirini tamamlar. Aşkın insanı kör eden tarafı bu noktada insanı avama değil, havasa yönelten nitelikte olup, insanı dünyevi hırslara karşı dizginleyip ruhunu manevi güzelliklere karşı duyarlı hale getirir.

Aşk, seven ve sevilen taraflar açısından ele alındığında karşımıza bir sevgi sujesi ve bir sevgi objesi çıkar. Aşkın sujesi yalnız insan gibi görünse de, aşkta asıl suje ve obje Tanrı'nın kendisidir. O hem seven, hem de sevilendir. Aşkın yaratıcısı da yine tanrı2dır. Bilinmeyi ve sevilmeyi dileyen Tanrı, aşkı insana bir lütuf olarak vermiş, yaratılış hakikatlerini göstermede ve kendisini tanıtmada onu bir araç olarak tayin etmiştir.

Bu bağlamda Mevlana'ya göre aşk, Tanrı'ya ulaşmada yegane yoldur.

Aşkın estetik, ahlak, akıl ve bilgiyle çok yakından ilgisi vardır. Estetik aşka götüren içsel bir etken, ahlak aşkın oluşumunda sergilenen davranış güzellikleri, akıl aşkla kimi zaman karşı karşıya getirilen insanın temelli bir yetisi, bilgi ise aşkı kemale erdiren esaslı unsurlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

THE CONCEPT OF LOVE IN THE MATHNAWI OF MAWLANA

The subject of the study is to analyze the concept of love in the "Mathnawi of Mawlana Djalal al-Din al-Rumi. Rumi has elaborated on the love in his Mathnawiand given it a great place in his philosophy.In view of Rumi, it is difficult if not impossible to make a definition of love. In addition, one should experience the love to be able to speak of it's quidity.The love makes itself first felt in the human being in a human level; afterwards it functions as a teacher for him. After the times, which requires a strong patients the love comes out as a factor leading to the preximity of God. In the at most point the love means to achieve the ultimate being and annihilate himself in him.Up to the point, the human and divine of compliments eachother.The human being not to the base; rather , it leads to exalted realities. Furthermore, such a kind of love would herness the

human being from indulging him/herself in wordly pleasures and renders his soul sensitive to spiritual beauties.

When the love is considered to be lover and loved, it presents itself to be the object of the love. If though the subjec of love seems to be exclusively the human being, in fact the real subject and object of love is God persy. Not only is he lover but loved as well. The originator of the love is indeed God: he desired both to be known and to be loved and confired upon the human being the love as a taken of his grace. In addition he desinated the love as a locus where in to manifest the realities of creation.In this contax Rumi regards the love as the uniq path to draw near to God..

The love has an ultimate relationship with esthetic, ethic intelligence and knowledge. Esthetic is an inner factor leading to the love, ethic is the mode of behaviour exibity the love, and intelligence is a significant capability which is frequently put against the love.And last but not least, knowledge is one of the most important elements which prefecting the love.

EBU BEKİR RÂZİ VE FELSEFİ GÖRÜŞLERİ

Emel SÜNTER

Danışman: Doç. Dr. Şahin FİLİZ

101 Sayfa, 2004

Ebu Bekr Râzî IX-X. Yüzyılda yaşamış bir filozoftur. Filozof felsefeyle birlikte Tıp, Kimya ve Simya ile ilgilenmiştir. Râzî'nin Tıpla ilgilenmesinden dolayı, bu bilgileri felsefi görüşlerini şekillendirirken kullandığı görülmektedir. İnsan doğasını incelerken bireyin, hem fizyolojik yönünü, hem de psikolojik yönünü problematik olarak değerlendirir.

İslam felsefe tarihine baktığımızda gerçek anlamda bir rasyonalist olduğu görülür. Onun felsefesinin çekirdeğini akıl oluşturur. Akıl, filozofa göre bilgiyi elde etmede tek otoritedir. Bilgiyi anlayan, kavrayan, düzenleyen, sentezleyen ve bilginin sonuçlarını idrak eden akıldır. Bu bilgi kişiyi onu mutluluğa götürür. Râzî'ye göre akıl, kişinin hem bu dünyadaki, hem öteki dünyadaki mutluluğu elde etmesinde, kişiye kılavuzluk eder, çünkü kişinin eylemlerinde neyin makul olduğunu, neyin makul olmadığını belirleyen akıldır. Makul eylemler kişinin ruhunu tatmin etmektedir. Kişi aklı vasıtasıyla hazzın en mükemmel olanını tecrübe eder.

Bu anlamda Ebu Bekr Râzî dini nasslara dayanan fikirlerden ziyade, rasyonalist görüşleri ile insanı tanımaya çalışmıştır. İnsanın sonsuz mutluluğa kavuşma yollarını, yaptığı psikolojik tahlillerle ortaya koymaya çalışmıştır. Akıl felsefesi ile İslam felsefe tarihinde önemli bir konuma sahip olmakla birlikte, özgür tarzı onu dönemindeki diğer filozoflardan farklı kılmıştır.

ABU BAKR ZAKARIYA AL-RHAZI AND THIS PHILOSOPHICAL THOUGHTS

Abu Bakr Razi was a philosopher lived in 9-10th century. Beside philosophy, he was interested in medicine, chemistry and alchemy. His concern in medicine had influnce on his philosophical views. For him, understanding human nature requires the knowledge of both physiological and psychological aspects.

When we look at the Islamic history of philosophy, we see taht he is a rationalist in the true sense of the term. For the philosopher, reason is the only authority in achieving knowledge. It is the reason understanding, conceiving, ordering, synthesising and perceiving the results of knowledge. This knowledge leads him to happiness. For Razi, reason is a guide for person in achieving happiness both in this world and in the next world, because it is reason determining what is plausable and what is not in his actions. Rational actions satisfy the spirit of person. Through reason, person experinces the perfect pleasures. In this sense, Abu Bakr Razi tried to understand human being by the way of rationalist views rather than religious verdicts. He attempted to put forth the ways of acieving infinite happiness through making psycological analyses. In addition to his important position in the history of Islamic philosophy with his philosophy of reason, his free manner distinguished him from the other philosophers of his Age.

GAZALİ'NİN EPİSTEMOLOJİSİNDE AKIL – ZEVK İLİŞKİSİ

İlknur BENLİ

Danışman: Doç. Dr. Mevlüt ALBAYRAK

67 Sayfa, 2004

Bu çalışma, ünlü İslam düşünürü ve filozofu Gazali'ye göre akıl zevk ilişkisini incelemektedir. Bu tez 3 bölümden oluşmaktadır. 1. bölümde Gazali'nin şüphe metodu, bilgi, suje-obje ilişkisi ve bilginin kaynağı konusu tartışılmıştır. 2. bölümde Gazali'ye göre akıl-bilgi-ahlak ilişkisi incelenmiştir. 3. ve son bölümde "Gazali'de akıl-zevk ilişkisi" başlığı altında akıl-zevk ilişkisi ve kurb nazariyesi ele alınmıştır. Sonuçta ise Gazali'nin görüşleri açıklanmıştır.

O'na göre din duygusu fıtridir. Kişide akıl-zevk ilişkisi öncelikle taklit düzeyinde başlar. Bilgiyi öğrenme ve uygulama yoluyla kişi, tecrübi ve varoluşsal olarak zevk düzeyine ulaşır. Bu düzeyde kişi Tanrı'ya yaklaşabilir, Tanrı da ona yakınlaşır.

THE RELATIONSHIP BETWEEN MIND AND PLEASURE AT EPİSTEMOLOGY OF GAZALI'S

This study focus on reason-pleasure relevence according to the views of Ghazali, having been one of the famous Islamic thinker and philosopher. This thesis consists of three chopters and a result, in the first chopter Ghazali's suspi-

cion method, knowledge, epistemology, subject-objekt relevance and sources of knowledge in Ghazali's epistemology. In the second chopter, reason-knowledge-ethic relevance according to Ghazali are examined. In the third and latest chopter, under the title "reason-pleasure relevance in Ghazali", reason and pleasure relevance and the theory of qurb, are explained. At the result, It is expressed Ghazali's views.

That, according to him, emotion of religion is natire reason-pleasure relevance, primary begins in imidatitively level in the person and then with the learning knowletge and practicing it he owns it experimently and existential. From this level the person can closer to God and God also closer to him.

DOKTORA

ÇOCUĞUN DİN EĞİTİMİNDEKİ KARŞILAŞILAN GÜÇLÜKLER

Fatih Menderes BİLGİLİ

Danışman: Prof. Dr. Mustafa TAVUKÇUOĞLU

197 Sayfa, 2004

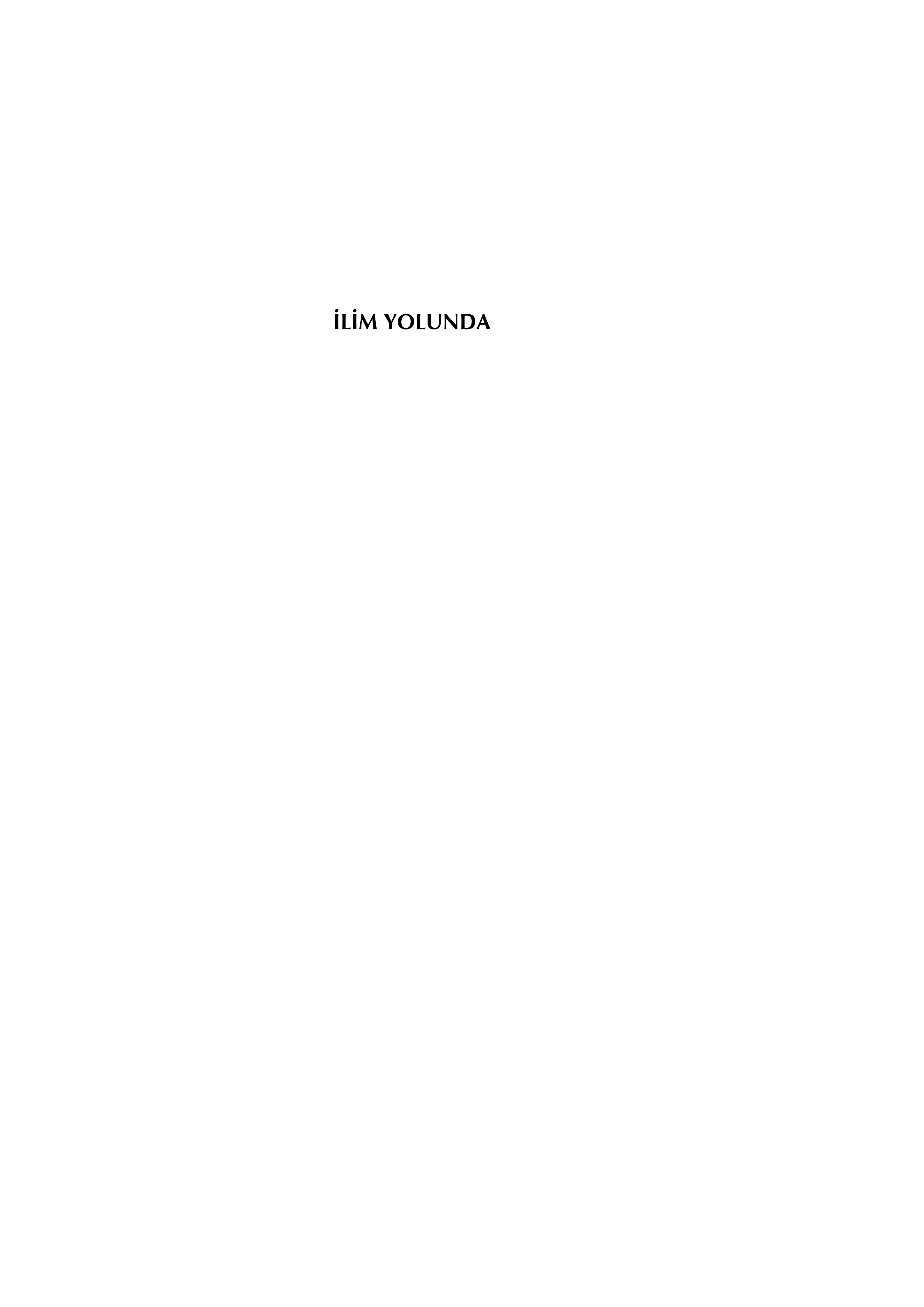
Din eğitimindeki zorlukların ele alındığı bu çalışmada ilköğretimin birinci kademesindeki çocuklar üzerinde durulmaktadır. Konumuzun teorik yönüne ağırlık verilirken bunlar öğrenciler üzerinde yaptığımız mülakat çalışmasıyla desteklenmiştir.

Giriş bölümünde, eğitim-öğretim tarihimizde din eğitiminin kısa bir tahlili yapılmaktadır. Çocuğun din eğitimindeki güçlükler farklı yönleriyle incelenmiştir. İlk olarak onun tabiatından kaynaklanan zorluklar ele alınır. Daha sonra aile, sosyal çevre, kitle iletişim araçları ve okuldaki eğitim-öğretimden kaynaklanan sıkıntılar üzerinde durulmaktadır.

PROBLEMS ENCOUNTERED IN CHILDREN'S RELIGION EDUCATION

This study is about die difficulties in the religion education. This research is especially related with the children at the primary school. Theory was given more in this topic. These were supported by a series of interviews in practice.

In the entrance section, a short analysis of the religion education was made in our training and education. The difficulties in the religion education of children were studied in different ways. First of all troubles of a child's natural characteristics were examined. Later, on the troubles which accured from social environment, family, mass media, training and education at school were studied.



İLİM YOLUNDA

Prof. Dr. Durmuş Ali KAYAPINAR

15.10.1937 tarihinde Karaman'ın Gücer köyünde doğdu. İlkokulu köyünde, İmam-Hatip orta ve lisesini Konya'da okudu. 1960 yılında İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'ne girdi. 1964'de mezun olarak Adana İmam-Hatip Lisesi'ne atandı. Burada Meslek dersleri öğretmenliği, Müdür Yardımcılığı ve başyardımcılığı görevlerinde bulundu. 1967 yılında Bağdat'a gitti. Bir yıl Külliyetü'l-Lügat'ın son sınıfına devam etti ve buradan mezun oldu. İkinci yıl Kısmü'l-Macistir sınavını kazanarak bir yıl İslam tarihi konusunda mastır yaptı. İki yıllık süresi dolduğu için mastırını tamamlamadan ülkesine döndü. Döndükten sonra askerliğini yaptı. 1970'te askerliğini Yd. Üstğm. olarak tamamladı. Dönüşte Karaman İmam-Hatip Lisesi'ne meslek dersleri öğretmeni olarak atandı. Burada 1.5 yıl öğretmenlik yaptıktan sonra 1973 şubatında Din Eğitimi Genel Müdürlüğü'nce Konya Yüksek İslam Enstitüsü'ne Arap Dili ve Edebiyatı Öğretim Görevlisi olarak atandı. Enstitü fakülteye dönüşünce de Tefsir Bilim Dalı'nda 17.10.1986'da Doktora, 11.10.1989'da Doçentlik ve 21.5.1997'de Profesörlük payelerini ihraz etti. 15.10.2004 yılında yaş haddinden emekli oldu.

ESERLERİ

A) Telif Eserler

1. Saldırılar Karşısında Ebedî Mu'cize Kur'an-ı Kerîm –I (Yayınlandı)
2. Saldırılar Karşısında Ebedî Mu'cize Kur'an-ı Kerîm –II Tefsir Usûl Ve Târihi (Yayınlandı)
3. Kuran Semantiği (Yayınlanmadı)
4. Cum'a Risâlesi (Zuhru Âhir Meselesi) (Yayınlanmadı)

B) Tercümeler

1. Saldırılar Karşısında Gerçek İslâm (Muhammedü'l-Arabî et-Tebânî'den tercüme) (Yayınlandı)
2. İslâm Dînini Tehdîd Eden En Korkunç Fitne Mezhepsizlik (M. Saîd Ramazan el-Bûtî'den tercüme) (Yayınlandı)
3. İslâmda Eğitim Metodu (Muhammed Kutub'dan tercüme) (Yayınlandı)
4. İslâmda Mal Ve İdare (Abdülkadir Ûdeh'ten tercüme) (Yayınlandı)
5. Üstâd Mevdûdî (Muhammed el-Bennûrî'den tercüme) (Yayınlanmadı)

C) Makaleler

1. İ'râbü'l-Kur'ân'a Giriş (1990 yılında S. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin 3. sayısında yayınlandı)

2. İ'râbü'l-Kur'ânlarla Me'âni'l-Kur'ânlar Arasında Bir Mukâyese (1991 yılında S. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin 4. sayısında yayınlandı)

3. İ'râbü'l-Kur'ân Literatürü (Yayınlanmadı)

4. Me'âni'l-Kur'ân Literatürü (1994 yılında S. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin 5. sayısında yayınlandı)

5. Zeccâc'a Nisbet Edilen İ'râbü'l-Kur'ân (1997 yılında S. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin 7. sayısında yayınlandı)

6. İbnü Atıyye, Tefsîri ve Özellikleri (Yayınlanmadı)

7. Mekkî b. Ebî Tâlib-Asrı-Hayatı ve Eserleri (Doktora Tezi. Yayınlanmadı)